

**L'HOMME**

**L'Homme**

Revue française d'anthropologie

**200 | 2011**

**Décrire, écrire**

---

## Comptes rendus

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/22919>

DOI : 10.4000/lhomme.22919

ISSN : 1953-8103

### Éditeur

Éditions de l'EHESS

### Édition imprimée

Date de publication : 21 novembre 2011

Pagination : 227-283

ISSN : 0439-4216

### Référence électronique

« Comptes rendus », *L'Homme* [En ligne], 200 | 2011, mis en ligne le 09 novembre 2013, consulté le 23 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/22919> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/lhomme.22919>

---

Ce document a été généré automatiquement le 23 septembre 2020.

© École des hautes études en sciences sociales

---

# Comptes rendus

---

## Histoire & épistémologie

**Alan Barnard & Jonathan Spencer, eds, *The Routledge Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, Second edition. London-New York, Routledge, 2010, 855 p., gloss., index**

- 1 CETTE ENCYCLOPÉDIE monumentale en un tome était initialement parue en 1996 chez Routledge, le plus prestigieux éditeur britannique pour livres savants. Sa réédition est plus que bienvenue. Les responsables de la publication sont tous deux professeurs d'anthropologie à l'Université d'Édimbourg, en Écosse ; ils ont réuni une centaine de collaborateurs. Pour le chercheur de langue française, cet ouvrage de référence en anglais aura l'ampleur et l'approfondissement du *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, dirigé par Pierre Bonte et Michel Izard<sup>1</sup>.
- 2 Les notices classées alphabétiquement font généralement entre deux et cinq pages ; celles-ci sont souvent d'une grande clarté, même pour celui qui ne maîtriserait pas parfaitement la langue anglaise. On y retrouve autant des concepts (idéologie, identité, mythe, race), des noms d'auteurs, des régions, des thèmes (les émotions, le corps, le tourisme), des sous-disciplines et des intersections entre les domaines (film, genre, anthropologie éthique, anthropologie urbaine, anthropologie visuelle). En outre, cette édition mise à jour et augmentée comprend quelques nouveaux développements consacrés, entre autres, aux organisations non gouvernementales (ici « NGOs »), au néolibéralisme ou à la notion de diaspora (p. VIII).
- 3 Un grand dictionnaire de ce genre a deux fonctions principales : fournir des définitions éclairantes, mais aussi proposer des pistes de réflexion pertinentes et fertiles. En ce sens, l'ouvrage répond souvent aux attentes en proposant des discussions étoffées sur un bon nombre de concepts, d'auteurs et de sujets, bien que des définitions concises (pourtant si importantes pour les étudiants) n'apparaissent pas toujours d'entrée de jeu dans les notices. C'est d'ailleurs le principal défaut de ce livre : on ne sait pas toujours où trouver une définition synthétique de telle idée ou de telle notion. Ainsi l'article « Postmodernisme » décrit-il amplement les débats récents autour de cette idée (depuis

les années 1980), tout comme les liens unissant le postmodernisme au structuralisme, au multiculturalisme et aux études culturelles, sans pour autant en proposer une définition succincte (pp. 562-564).

- 4 Examinons quelques exemples représentatifs. Tel un passage obligé, la notice « Structuralisme » évoque d'emblée le parcours de Claude Lévi-Strauss, à New York puis en Amérique du Sud durant les années 1940 ; on précise l'influence primordiale de la linguistique saussurienne et du totémisme ; enfin, on compare les principales publications sur le sujet (p. 670). Une autre notice est par ailleurs entièrement consacrée à Claude Lévi-Strauss (pp. 423-427).
  - 5 Compte tenu qu'il s'agit d'une somme émergeant du monde anglo-saxon, certains thèmes abordés ici ne se trouveraient probablement pas dans des ouvrages équivalents français : par exemple, cette excellente analyse des « Cultural Studies », qui retrace les contributions de Richard Hoggart et de Raymond Williams, mais aussi de leurs continuateurs, tout en situant les aspects connexes de cette approche éminemment transdisciplinaire (p. 166). Plus loin, l'article substantiel « Méthodologie » présente successivement une série de méthodes de collecte de données (étude de cas, récits de vie) et situe quelques problèmes théoriques reliés à l'application de certaines de ces méthodes (p. 464). Toutefois, parmi les textes les plus faibles de l'ouvrage, « Histoire de l'anthropologie » semblera beaucoup trop centré sur la Grande-Bretagne et le monde anglo-saxon, accordant une très large place à Malinowski et à Radcliffe-Brown alors que pratiquement aucune autre tradition anthropologique n'est incluse (p. 349). En outre, les lecteurs français s'étonneront probablement de ne pas trouver d'entrée pour Marcel Mauss, l'auteur de *l'Essai sur le don*<sup>2</sup> ; son nom est mentionné au passage dans d'autres notices et également dans l'annexe contenant des courtes biographies d'auteurs (p. 743). Enfin, on aurait souhaité trouver des développements sur la narration ou le récit narré (« narrative » et « storytelling »), termes qui n'apparaissent même pas dans l'index et qui correspondent pourtant à des recherches de pointe dans les sciences sociales, particulièrement dans le monde anglophone, au carrefour de l'anthropologie culturelle et de la sociolinguistique.
  - 6 Mais ces remarques mineures ne rendent pas justice à un ouvrage exceptionnel et indéniablement utile à l'enseignement et à la recherche, non seulement en anthropologie, mais dans toutes les sciences de l'Homme. On souhaite que la *Routledge Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology* soit disponible dans les bibliothèques universitaires.
- Yves Laberge

**Marc Augé, *Carnet de route et de déroutés, septembre 2008 – juin 2009*, Paris, Galilée, 2010, 118 p. (« Contemporanéités »)**

- 7 USANT D'UN FORMAT modeste et d'un cadrage temporel limité – une année scolaire scandée mois par mois –, Marc Augé apporte une nouvelle pierre au chantier ouvert en 1985 avec *La Traversée du Luxembourg*<sup>3</sup> dans l'intention de déchiffrer un présent toujours en devenir. Au fil d'un calendrier offrant des repères familiers au lecteur, qu'ils soient académiques (le statut de l'École des hautes études en sciences sociales), nationaux (présidence de la République) ou internationaux (élection de Barack Obama, crise financière, conférence de Durban), il poursuit ses thèmes de réflexion au long cours : l'urbanisation du monde, sa mise en images, la frontière, le paysage et la mobilité elle-

même<sup>4</sup>. Lui qui définit l'ethnologue de terrain comme « un sédentaire obligé de voyager »<sup>5</sup> se fait arpenteur de la planète, « des voyages, des voyages en trop grande quantité », note-t-il (p. 105), tandis qu'apparaissent au fil des pages les moteurs de ce mouvement perpétuel : sens esthétique toujours en éveil, ouverture aux autres, plaisir des échanges intellectuels et, plus largement, souci de « monter la garde » (*id.*). Chicago, Milan, Andorre, Buenos Aires, Alicante, Valparaiso..., les destinations n'étant ni interchangeables ni de simples décors à un agenda scientifique (colloques, journées d'études, rencontres littéraires), chaque voyage est une expérience unique. Partout, Marc Augé explore et musarde, regarde et écoute, goûtant avec gourmandise la réalité immédiate, conjuguant « l'appétence intellectuelle et le goût des nourritures terrestres » (p. 82). Dans des vignettes ou des billets d'humeur, il réagit à ce qui fait l'histoire : niché dans les détails ou exposé dans des événements planétaires, l'essentiel d'une année se déploie sous nos yeux comme matière vivante rendue intelligible par une pensée exigeante.

- 8 Dans l'entrelacs du proche et du lointain, du trivial et du remarquable, du présent et de la mémoire, de l'intime et du public, Marc Augé débusque « les signes des temps » (p. 90), en observateur disponible et critique qui sait porter sur le monde un regard toujours neuf. La scansion mensuelle libère de la pression du quotidien et le présent amnésique des médias est écarté au profit d'un présent adossé à l'histoire. L'itinérance spatiale – le parcours – s'accompagne ainsi d'un exercice sur les échelles et la distance – les déroutes, détours et digressions –, chaque voyage étant pour l'ethnologue une occasion de se décentrer et de se déprendre de sa culture. Sans complaisance à l'égard des catégorisations qui ne restituent rien du réel, l'auteur ne tient aucune notion, aussi familière soit-elle, pour acquise, qu'il s'agisse de « tolérance », de « communauté » ou de « culture ». Aucune opinion dominante ne s'impose à lui non plus, qu'elle concerne les régions en Europe, les revendications identitaires, le Moyen-Orient ou le nouveau président américain. De même raille-t-il les clichés paresseux de la « machine à broyer la pensée » qui distille le relativisme ou pose comme équivalentes nouveauté technologique et modernité. Dénonçant l'exploitation politique des émotions comme l'instrumentalisation médiatique des tragédies, le cynisme du libéralisme comme la folie des fondamentalismes religieux, il persiste à chercher un sens à l'histoire. Sceptique sans être désabusé, il ne se résigne pas à l'absence d'utopie ou au moins d'alternative à un système qui engendre les pires inégalités – dénuement matériel comme pauvreté intellectuelle –, et plaide pour l'éducation, seule susceptible à ses yeux de lutter contre l'injustice. Preuve vivante de la liberté qu'apporte le savoir, il se fait le sémiologue d'un présent dans son foisonnement et sa complexité.

Josiane Massard-Vincent

**Lucas Marco Gisi, *Einbildungskraft und Mythologie. Die Verschränkung von Anthropologie und Geschichte im 18. Jahrhundert*, Berlin, Walter de Gruyter, 2008, 482 p., bibl., index, ill.**

- 9 LA RECHERCHE sur la genèse de l'anthropologie dans les pays de langue allemande reste décidément à l'ordre du jour, en particulier autour de ses paradigmes fondateurs, édifiés dans le sillage de l'*Aufklärung*. Ces enquêtes embrassent tant la didactique des œuvres que les disputes entre écoles philosophiques, l'apport des sources exotiques que la construction de modèles physicalistes et neuroscientifiques, sans négliger la

pédagogie et les savoirs populaires. Toutes ces investigations se rejoignent sur un point : une érudition confondante, répondant au souci de redessiner largement le spectre des innovations théoriques surgies à cette époque, sans exclusives et, ce faisant, de rendre justice à des questionnements laissés au bord de la route, dont la plupart ont été largement occultés par quelques auteurs phare de l'histoire des idées. Cette exigence est doublée d'une ouverture aux courants de pensée non germaniques, essentiellement français. Mais qui se soucie aujourd'hui des travaux des Dubos, Espiard ou Castilhon, comme de ceux des Ith, Flögel ou Steeb ? Lucas Marco Gisi est un de ceux-là.

- 10 Sa thèse, *Einbildungskraft und Mythologie*, entend rendre compte de la naissance de l'anthropologie historique au XVIII<sup>e</sup> siècle, moins sous les traits d'une discipline de l'esprit poussée par une visée téléologique, que comme un « projet » faisant travailler tous azimuts une *Denkfigur* : l'analogie entre ontogenèse et phylogenèse. Cette mise en regard de l'évolution de l'individu par rapport à celle de l'humanité se déclinera dans le détail d'une suite discrète de disciplines : du côté de l'ontogenèse, la pédagogie, la psychologie et l'anthropologie ; de celui de la phylogenèse, l'histoire des civilisations et des religions, puis l'ethnologie et l'historiographie. Cette démarche permet ainsi de redéployer sur un plan horizontal l'axe des différents stades de l'évolution, le fétichisme des peuples primitifs faisant écho à l'enfance de l'individu, le monothéisme à la raison chez l'adulte, la mythologie des peuples barbares à celle de l'âge classique. Au centre de ce schéma, se détache la Mythologie, dans ses rapports à l'*Einbildungskraft*, l'imagination, en « position charnière », comme point d'incandescence de cette pensée. En un mot, l'historicisme de l'*Aufklärung* tiendrait fondamentalement à la mise en place de ce dispositif. Ce que tend à démontrer Gisi, est bien cet alliage de l'anthropologie et de l'histoire culturelle, nié par les héritiers du kantisme sur la base de l'opposition nature/culture.
- 11 Après avoir identifié l'objet de sa recherche (chapitre I), Lucas Gisi réinstalle la question du progrès au cœur de la dispute entre les Anciens et les Modernes, de part et d'autre du Rhin. Une querelle dont il affirme la prééminence par rapport aux modèles d'interprétation du développement culturel et de l'histoire des civilisations. Quand, d'un côté, brille un Fontenelle, attaché au parallèle entre les âges de l'homme et ceux du monde, de l'autre, des penseurs zurichois (Bodmer et Breitinger) entrent en conflit ouvert avec Gottsched sur l'éducation du goût, et l'invention d'une nouvelle théorie esthétique. Pour Gottsched, s'impose l'idée d'une uniformité de la nature de l'homme, contre la théorie des climats, conduisant à l'émergence progressive de l'entendement et de la culture (chapitre II). Reprenant alors les cadres de l'espace et du temps, l'auteur met en phase les populations primitives et antiques et nos cultures préhistoriques, la théorie des climats étant de nouveau sollicitée pour justifier les différences culturelles. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, ce parallèle trouvera sa légitimation respectivement dans les œuvres de Lafitau et celles de Fontenelle (chapitre III). La genèse des croyances et de la mythologie fait l'objet du chapitre IV. Au cours des siècles, leur évolution aurait mis en évidence non seulement la construction d'un savoir de clercs, mais de surcroît la dimension psychologique de l'*Einbildungskraft*, « de l'imagination comme source des représentations religieuses », autrement dit de « l'historicisation de la mythologie comme expression de la pensée d'un stade de l'histoire culturelle » (p. 151). Ce modèle évolutionniste vient au passage exhausser le rôle de la mythologie comme expression du mode de pensée de l'enfance. Mais le XVIII<sup>e</sup> siècle est aussi l'époque durant laquelle

les sociétés exotiques commencent à fournir à l'Europe des élites, des sources nouvelles de réflexion, grâce aux récits de voyage. Notamment les expéditions au Kamtchatka – dont les observations sur la mythologie et le chamanisme feront l'objet de gloses célèbres, au premier rang desquelles celles de Herder –, au Groenland, en Afrique ou en Inde (chapitre V). La coalescence de l'anthropologie et de l'histoire culturelle, au service d'une approche de l'« homme total », se fera grâce à la naturalisation de l'anthropologie historique, promue « histoire de l'entendement humain », et à une culturalisation de la discipline. Au passage, Lucas Gisi commente les thèses de Herder, versées dans les *Ideen*, sur la coalescence de l'anthropologie et de la philosophie de l'histoire, sur la base d'une histoire naturelle de l'homme... qui seront brutalement récusées par Kant au profit d'une conception spéculative de la philosophie de l'histoire (chapitre VI). L'émergence d'une Nouvelle Mythologie, portée par le courant romantique, aura pour conséquence le relâchement de son ancrage anthropologique (chapitre VII). *In fine*, le XIX<sup>e</sup> siècle enregistrera l'éclatement de ce dispositif conceptuel, l'atomisation de l'anthropologie et de l'histoire culturelle étant sanctionnée par l'abandon de l'*analogon* ontogénèse-phylogénèse, qui connaîtra plus tard d'autres développements.

- 12 Qu'on le veuille ou non, cette nouvelle épistémologie de la recherche doit nous inciter à repenser le legs de l'*Aufklärung*, et la période d'effervescence intellectuelle qu'il a engendrée. Si Lucas Gisi met l'emphasis sur l'affrontement des écoles de Leipzig et de Zurich, on ne saurait mésestimer le rôle d'autres villes universitaires dans l'institutionnalisation de ce grand débat d'idées : Hamburg avec Reimarus, Halle et Thomasius avant qu'elle ne devienne le bastion de la philosophie wolffienne, mais aussi Göttingen avec Lichtenberg, Berlin et Mendelssohn – pilier de l'*Aufklärung* juive – et, finalement, Königsberg avec Kant<sup>6</sup>. La catégorisation des courants élaborée par Gisi fournira d'indispensables repères pour le lecteur égaré dans les ramifications complexes des disputes philosophiques, et les citations d'un nombre considérable d'auteurs inconnus du grand public (plusieurs centaines recensés dans le texte et en notes...) qui se réclament tant de l'*analogon* ontogénèse/phylogénèse que de ceux des disciplines émergentes. Les dix-huitiémistes seront, certes, mieux armés pour examiner le dossier au fond, et se réjouiront de voir réhabiliter des penseurs mineurs des Lumières qui appellent notre discipline à un nécessaire *aggiornamento*. Cette tendance anti-criticiste qui se dessine dans l'histoire de la pensée aujourd'hui vient battre en brèche la vénération polie des grands systèmes, au premier chef celui de Kant et de ses épigones, pour mieux cerner ce combat acharné contre la subjectivité, ligne de force de tout l'idéalisme allemand, comme le souligne opportunément Frederick Beiser, en prenant ses distances vis-à-vis de la tradition du cartésianisme<sup>7</sup>. À ce titre, la thèse de Gisi vient apporter de nouvelles pièces au dossier, en relatant avec un luxe de détails comment s'est jouée l'irruption des affects et de la sensibilité sur la scène de la nouvelle science de l'homme. Elle aura été le déclencheur de cette autre révolution copernicienne, qui s'attachera à décrypter les interactions entre processus physiologiques et psychiques, de la médecine aux sciences de l'esprit<sup>8</sup>. Lucas Gisi a largement balisé ce parcours, dont on devine les prolongements au XIX<sup>e</sup> siècle, avec la théorie de la récapitulation de Haeckel, laquelle jouera un rôle décisif dans le développement historique de la psychologie, dans son raccordement au néo-lamarckisme et aux hypothèses phylogénétiques de Freud.

Jacques Galinier

**David Le Breton, *Expériences de la douleur. Entre destruction et renaissance*, Paris, Métailié, 2010, 262 p., bibl. (« Traversées »)**

- 13 ÉCRIT AVEC CLARTÉ et dans un style limpide, *Expériences de la douleur* de David Le Breton se situe dans le prolongement d'un ouvrage paru en 1995 portant sur cette même thématique<sup>9</sup>. S'inspirant de ses nombreuses recherches sur les conduites à risque et sur le corps, l'auteur présente l'expérience de cet « événement privé » qu'est la douleur à partir du point de vue de l'acteur, de celui qui la vit et la ressent. Des extraits d'entretiens menés sur le terrain, des témoignages, des fragments de vie, des récits biographiques, des romans guident le lecteur dans le « continent » de la douleur, le plongent dans ses arcanes. Des douleurs recherchées, auto-infligées à celles qui surviennent de façon inattendue, la maladie ou l'accident, en passant par celles qui accompagnent certains moments de l'existence comme l'accouchement, leur ressenti est visité dans son ensemble et plus précisément questionné dans son rapport avec la souffrance.
- 14 L'ouvrage propose un regard anthropologique sur la douleur, envisagée non pas comme une sensation objective, simple fruit d'un mécanisme organique, mais comme une perception qui revêt des sens multiples en fonction du contexte, des cultures et des trajectoires personnelles. Cette idée, préalable à cette étude, rompt avec une « tradition cartésienne » encore très présente dans la médecine actuelle, pensant l'homme par dichotomie, séparant nettement le corps et l'esprit. « Le mal de dent n'est pas dans la dent », écrit l'auteur, « il est dans la vie » (p. 21). En d'autres termes, la douleur n'est pas enfermée dans un organe, ce n'est pas qu'un stimulus nociceptif cheminant le long d'un canal nerveux. Entre la sensation et l'émotion, il y a un filtre de sens : la perception. Cette pensée, qui s'inscrit dans le sillage d'études antérieures, notamment celles de Melzack et Wall<sup>10</sup>, met en garde face aux dérives de certaines observations cliniques, faites d'emprunts à une idéologie rationaliste, qui attestent le ressenti ou non de la douleur par le biais de diagnostics et d'examens. La compréhension de la douleur chez le sujet ne passe pas dans la recherche de preuves, rappelle David Le Breton, elle s'élabore en fonction de ce qu'il éprouve, de la manière dont il la perçoit. Ainsi, dans le cadre de la maladie ou de l'accident, envisager la douleur à partir de sa perception peut nourrir certaines pratiques professionnelles, principalement la médecine, où se pose un problème majeur : celui de sa communication. Donnée invisible pour le praticien, indicible pour certains patients, son ressenti intime est bien souvent difficile à rendre public. Pour mettre des mots sur ses maux, il convient de donner au patient un sens à la douleur ressentie afin d'éviter qu'il en souffre. Le travail d'une équipe soignante ne doit donc pas se contenter de soulager cette sensation par une solution technique, mais apporter d'autres réponses appropriées au sujet concerné, qui la perçoit avant tout comme un « événement privé », difficilement communicable. Un travail d'écoute apparaît alors inévitable pour la prise en charge de la douleur. Toutefois, l'auteur rappelle que, dans certains contextes, la seule verbalisation peut être un moyen de communiquer limité : « entre celui qui souffre et celui qui tient la main, il y a une inégalité de conditions, deux mondes qu'aucune parole durable ne relie, la douleur fait corps, elle ne fait pas langue » (p. 61). Le regard, le toucher deviennent dans ces circonstances autant de moyens de conjurer l'impossibilité de dire son ressenti.
- 15 Grâce aux divers exemples mobilisés dans le livre, on remarque bien comment la variation du contexte modifie l'expérience de la douleur. Dans nombre de cas, ces effets



de modulation permettent au sujet d'éviter de basculer dans la souffrance. Ainsi la souffrance ne dépend-elle pas directement de la douleur, mais du sens de celle-ci, de l'ensemble de significations que le sujet lui accorde. En dégageant de la sorte les liens entre douleur et souffrance, il devient possible de comprendre des perceptions qui semblent, à première vue, nous échapper : pourquoi des soldats italiens blessés en temps de guerre souffrent-ils moins de leurs douleurs que des civils de même nationalité ayant subi des traitements chirurgicaux entraînant des lésions aux proportions équivalentes ? Comment est-il possible qu'un prisonnier qui se scarifie devienne douillet lorsque le médecin cherche à lui faire une piqûre ? Afin d'envisager ces étonnantes variations d'expériences de la douleur à une échelle individuelle ou à une échelle plus large, l'auteur invite le lecteur à repenser la relation entre le « physiologique » et le « sémantique ». S'ils marchent ensemble, « agir sur l'un revient à agir sur l'autre, et selon les circonstances l'un se subordonne à l'autre » (p. 107). Pour certains malades, les « tentatives de sens » peuvent buter sur le « physiologique ». À l'inverse, certains militaires sont pris dans un tel univers symbolique qu'ils arrivent à contrôler des excès de douleur. Le détenu, quant à lui, peut utiliser la douleur qu'il s'inflige comme « cran d'arrêt à la souffrance » liée à l'enfermement et à l'isolement ; mais sa perception sera tout autre s'il s'agit d'une douleur non contrôlée qui survient lors d'un examen médical.

- 16 En offrant au lecteur des exemples concrets, touchants parfois, pouvant rappeler diverses expériences douloureuses que l'on a tous connues, l'analyse proposée montre bien les infinies possibilités de sens qu'on leur attribue. Si les effets de contexte, la dimension culturelle et sociale modifient le rapport entretenu avec ces expériences, l'auteur ne manque pas d'aborder les trajectoires personnelles qui participent aussi à construire la « dimension symbolique du corps » de l'individu. Dès l'enfance, des interactions familiales, des tensions relationnelles, des traumatismes façonnent des parcours individuels singuliers. Dans certains cas, la douleur devient le lien symbolique avec ces événements vécus, elle « ricoche dans les méandres de l'histoire de vie, elle fait écho à des blessures d'enfance ou d'adolescence » (p. 118). Traduisant une souffrance incommunicable, elle devient la mémoire de ces blessures et en contient leurs angoisses, leurs frustrations et transforme en un moyen d'exprimer par le corps une plainte, à l'insu de l'acteur. Mais le propos de l'ouvrage ne s'arrête pas à comprendre l'enracinement de ce type de douleur ; contre l'idée répandue qu'elle est synonyme de destruction, elle est ici pensée comme une ressource mobilisée par l'individu en souffrance, une « butée symbolique » permettant d'arrimer son existence, d'assurer le maintien d'une identité en péril. Ce regard sur la douleur nous amène ainsi à l'envisager autrement, à dépasser des idées normatives entretenues par certaines représentations de la médecine. Les douleurs dont les origines sont difficilement saisissables ne sont pas des *laisser-aller* du sujet, des façons de *trop s'écouter*. Tantôt utilisées comme « armes », tantôt converties en « boucliers », elles montrent comment l'individu peut développer des résistances corporelles contre les aléas de l'existence.
- 17 Sous un autre aspect, les ressources mobilisées cette fois contre la douleur sont aussi étudiées de manière très précise par l'auteur. Dans le cadre de maladies telles que le cancer ou encore la « maladie de la pierre » (qui engendre des coliques néphrétiques), de nombreuses « techniques de diversion » sont en effet employées par les personnes concernées. Le chapitre sur « Douleur et torture : la fracturation de soi » est à ce titre saisissant. Il traite de la façon dont certaines personnes plongées dans un halo de douleurs infligées méthodiquement par un bourreau trouvent des moyens de résister à



la souffrance et d'éviter la fragmentation de leurs identités. Sans négliger les effets traumatiques liés à la torture, les séquelles que gardent les torturés, ni la difficile prise en charge des survivants, l'auteur examine comment la victime d'un bourreau peut arriver à se bâtir une ligne de défense symbolique, le « bouclier de sens ». Afin de repousser les limites de l'impensable, la résistance à la torture « tient à la capacité à opposer du sens à la souffrance pour la contenir » (p. 146). En citant Primo Levi et en reprenant l'histoire de personnes qui ont été exposées aux camps de la mort, on comprend comment ce bouclier n'est pas une affaire de résistance physique. Avec l'imagerie mentale, l'attachement à des valeurs ou encore la fidélité à une cause, le sujet torturé peut arriver à préserver son estime de soi « dans une forteresse mentalement inexpugnable même si son corps en paye le prix fort » (*id.*).

Le propos de l'ouvrage ne se limite pas aux expériences de la douleur subie. En effet, les douleurs provoquées et désirées sont aussi abordées dans la même ligne d'analyse anthropologique. Le *body art*, les marquages corporels, les pratiques sportives sont nombre de manières d'étudier le travail de la douleur, son « œuvre ». Contrairement aux pratiques BDSM (Bondage Domination Soumission Masochisme) où la quête de douleur procure de la jouissance et produit de l'orgasme, le but est ici d'atteindre un moment de « sacralité personnelle » et de trouver un enseignement sur soi. La recherche de ces expériences permet aux individus d'affronter le monde par des moyens parfois radicaux de « mise à l'épreuve des ressources personnelles ». Dans le cadre de certaines activités sportives intenses, poursuivre l'effort en dépassant la douleur s'inscrit dans une quête de défis personnels. Des participants aux ultra-trails qui courent des centaines de kilomètres dans les montagnes, aux skippers qui additionnent les blessures en luttant contre vents et marées, on comprend comment la « limite physique vient remplacer les limites de sens que ne donne plus l'ordre social » (p. 165). Dans ces pratiques propres aux sociétés contemporaines, la douleur ne revêt pas les mêmes significations que dans les sociétés dites « traditionnelles », où elle accompagne certains rites d'initiations qui symbolisent le passage d'un statut à un autre. Pour les *modern primitives*, si la référence aux valeurs de ces rites est très présente, il n'y a que la référence qui persiste, vidée de son sens. La suspension dans les airs par le biais de crochets fichés dans la peau, que Fakir Musafar pratique en s'inspirant de la *Sun Dance* des Sioux, est une démarche personnelle en vue d'altérer des états de conscience, de brouiller les frontières entre plaisir et douleur, en quête de territoires de l'esprit encore inconnus. Dans ce sillage, la recherche de douleur liée aux piercings, aux tatouages et à d'autres marques corporelles participe aussi d'une « exploration intérieure », d'une volonté de reprendre le contrôle de son existence par le truchement d'une expérience radicale. Dans ces conduites, nous ne sommes plus face à des rites de passage orchestrés par la société, comme l'avait observé Van Gennep<sup>11</sup>. Il s'agit toujours de rites, mais individuels cette fois, intimes parfois, ancrés dans une perspective de changement personnel, de reconquête de soi et parfois de neutralisation de la souffrance voire de purification.

On découvre de manière étonnante dans cet ouvrage comment des expériences de la douleur, éloignées en apparence, trouvent un dénominateur commun : le sens que leur accordent les individus. Les douleurs liées à l'accouchement, aux scarifications ou encore celles induites par des pratiques BDSM sont autant d'expériences qui permettent au lecteur de comprendre comment ces dernières se situent entre « destruction » et « renaissance ». Pour certains, l'équilibre peut être fragile au point de basculer tantôt dans la souffrance, tantôt dans la jouissance. Mais, on retient que la douleur en soi n'est

pas un agent de destruction ou de construction ; elle peut prévenir d'une souffrance écrasante ou se changer en un « agent homéopathique » et, dans ses expériences les plus radicales, « dépersonnaliser pour le pire » ou, à l'inverse, « transformer pour le meilleur ». En brisant l'unité cartésienne de la douleur afin de comprendre comment elle se compose d'innombrables ressentis, modulés par un « contexte de sens » et de multiples attributions de significations, l'auteur apporte aux chercheurs, mais également aux soignants, thérapeutes et autres personnes qui la côtoient de près ou de loin, un éclairage neuf et très bien documenté sur un continent encore peu exploré en anthropologie.

Louis Mathiot

**Marie-Pierre Julien & Céline Rosselin, eds, *Le Sujet contre les objets... tout contre. Ethnographies de cultures matérielles*, Paris, Éd. du CTHS, 2009, 300 p., notes bibliogr. (« Orientations et méthodes » 15)**

- 18 MARIE-PIERRE Julien et Céline Rosselin livrent un ouvrage stimulant pour des champs multiples de notre discipline, en articulant matière, corps et sujet dans une anthropologie qui cherche à retrouver l'homme total de Marcel Mauss. Issu d'un colloque et de plusieurs années de réflexions menées en équipe au sein du groupe « Matière à Penser » (MàP)<sup>12</sup>, il s'ouvre sur une partie théorique dans laquelle s'exposent les thèses des auteurs. Écrit à plusieurs mains (Marie-Pierre Julien, Céline Rosselin et Jean-Pierre Warnier), le chapitre II développe le point nodal de la théorie, à savoir que sujets et objets se co-construisent dans un processus dynamique alliant actions des autres sur soi et conduites sensori-motrices impliquant corps et objets. Partant du texte fondateur « Les techniques du corps » de Mauss (1936), les auteurs s'approprient avec succès les acquis d'autres sciences (psychanalyse, psychologie, neurologie) et incitent l'ethnologie à mettre au cœur de son projet les subjectivités et les rapports entre corps, culture matérielle et sujet.
- 19 Leur programme, dont les auteurs soulignent la singularité dans l'ethnologie française, se fonde sur un riche héritage que Nicoletta Diasio dépeint avec brio dans le chapitre I, en revenant, depuis la fondation de l'anthropologie, sur la « liaison tumultueuse des choses et des corps ». Des musées d'ethnographie, où corps et objets réifiés servaient de pièces à conviction, à l'anthropologie symétrique latourienne, elle tisse les liens entre les auteurs, traversant les époques, mettant en miroir Norbert Elias et Georg Simmel, rappelant comment Gregory Bateson et Margaret Mead<sup>13</sup> photographièrent les corps à corps et les interconnexions corps-objets dès les années 1930. Elle montre enfin comment les propositions du « MàP » s'inscrivent dans l'émergence d'une anthropologie (et d'une sociologie) du singulier qui décrypte l'expérience humaine à travers les sens, les affects, le corps et la matière.
- 20 Marie-Pierre Julien, Céline Rosselin et Jean-Pierre Warnier ouvrent, dans le chapitre III, un passionnant dialogue sur les notions de sujet, subjectivité, subjectivation. Ces notions se retrouvent, selon ces auteurs, en sciences sociales, droit, psychanalyse, mais sont insuffisamment discutées en anthropologie. Marie-Pierre Julien interroge l'universalité du sujet (p. 121). Jean-Pierre Warnier répond que la division subjective est partout, mais que ses modalités sont variées. Il réduit ainsi à néant – et on aurait aimé qu'il développe davantage sa pensée – la séparation paradigmatique entre les sociétés

dites individualistes et les « sociétés de la tradition », soulignant le rôle essentiel, dans ces dernières, de l'intérêt individuel dans la subordination au groupe et affirmant la singularité du « couplage » corps-sujet-matière quelle que soit la société. De sorte que les auteurs construisent une définition complexe du sujet, à la fois psychanalytique – la division entre moi et mon image (p. 122) –, dynamique – un devenir –, et composé de corps et de collectif (p. 130). Cette définition renvoie à la notion de personne, chère à l'anthropologie, en enrichissant sa consistance théorique.

- 21 La seconde partie rassemble des ethnographies qui font part de ces couplages dynamiques entre objets et sujets. L'article de Jean-Luc Jamard met l'accent sur l'étude des interprétations *emic* et *etic* de l'erreur et de l'échec techniques, et apporte une réflexion complémentaire aux discussions théoriques de la première partie. Les textes suivants entrent dans le vif de la description. Pour François Hoarau, la subjectivation des compagnons de la communauté d'Emmaüs s'élabore dans leurs tâches de collecte, de tri et de réparation grâce au réseau d'actions impliquant les autres et les objets. Dans le même ordre d'idées, subjectivités et identités des ouvriers des travaux publics (Agnès Jeanjean) ou des tisseuses de tapis marocaines (Myriem Naji) s'élaborent dans leur corps à corps quotidien avec les matières et les objets qu'ils emploient. Une homologie entre l'instrument de travail, la chaîne du tissage, l'attitude corporelle maîtrisée et les qualités morales des femmes se dégage de l'observation des tisseuses dans le Sirwa. Les ouvriers des chantiers de travaux publics, quant à eux, non seulement adaptent leurs actions à la configuration matérielle du chantier, aux outils et matériaux disponibles, aux espaces et aux corps des autres, mais se pensent différemment selon les matières en présence. Ainsi, tisser une laine de moindre qualité à un rythme industriel ou travailler au contact de la saleté sur des chantiers mal préparés, en sous-traitance, dévalorisent les corps et la relation à soi. Ces deux auteurs montrent donc comment les cadres sociaux institutionnels, tels que les conditions de travail, sont tout autant déterminants que la relation individuelle à la matière et à l'espace. Joël Candau interroge à son tour le collectif et l'individuel à travers les perceptions multi-sensorielles mobilisées par les médecins légistes dans l'exercice de leur profession. Il élargit sa réflexion au partage proprement humain d'une métatechnique faite à la fois de langage, de représentations communes et de connaissance infra-conscientes. L'auteur fait écho au souhait émis par Céline Rosselin, dans la conclusion de l'ouvrage, d'allier l'anthropologie aux sciences cognitives pour approfondir davantage les rapports des sujets aux objets.
- 22 Le mouvement théorique porté par les auteurs du livre nous amène à repenser l'anthropologie du corps comme une observation totale des actions concrètes, dynamiques, étayées par des cultures matérielles, et permet de dépasser l'hiatus ancien entre l'étude des représentations et pratiques corporelles d'un côté, et des techniques de l'autre. En plus des discussions théoriques poussées, les auteurs ont pris le soin de synthétiser leurs propositions, conférant à l'ouvrage une valeur didactique. On peut, en revanche, s'interroger sur le statut du chapitre II autoproclamé « manifeste » (p. 85) qui, s'il privilégie les ruptures avec les sociologies françaises, mobilise peu les travaux anglophones – par ailleurs développés dans le chapitre I –, avec lesquels des continuités s'avèrent pourtant pertinentes. Des questions de méthodes restent également ouvertes : comment observer les « couplages-découplages » entre sujet et objet (p. 103) ? L'ethnologie a-t-elle les moyens méthodologiques d'observer « comment ça gouverne dans des registres proches du corps et de l'inconscient cognitif ou freudien » (p. 144) ? Enfin, les rapports entre le singulier et le collectif, le sujet et l'institution

gagneraient à être explicités, car l'ensemble de l'écrit invite à y plonger corps et esprit.  
Virginie Vinel

## Genre

**Michèle Agrapart-Delmas, *Femmes fatales. Les criminelles approchées par un expert*, Paris, Max Milo, 2009, 250 p., bibl. (« Essai-Document »)**

- 23 EN S'INTÉRESSANT à la violence féminine, *Femmes fatales* se situe dans un champ peu investi par la sociologie française. En effet, les travaux qui traitent de la violence des femmes se révèlent rares, alors que les études sur la violence envers les femmes abondent. Certes, les femmes ne constituent qu'une minorité à toutes les étapes du processus pénal, mais le peu d'intérêt que suscite la criminalité féminine semble tenir davantage à la difficulté d'envisager une violence féminine qu'à la marginalité relative du phénomène. Pour Michèle Agrapart-Delmas, psychologue criminologue, le crime met en évidence la différence des sexes dans les rôles opposés et prédéterminés qu'attribue la société : les hommes/ agresseurs, femmes/victimes ou plaignantes. Or, précise-t-elle, le comportement criminel n'est pas spécifique d'un sexe, les « femmes aussi peuvent être infâmes » (p. 7). C'est ce qu'elle s'attache à mettre en évidence dans les onze chapitres de l'ouvrage, dévoilant les différentes formes passées et actuelles de la délinquance féminine, et la manière dont les experts masculins se « laissent manipuler par les femmes, aussi cruelles soient-elles. Mais [qui] ont l'air si doux » (p. 16). On en épargnera ici le résumé au lecteur : sauf à être friand du magazine *Le Nouveau Détective*, l'hebdomadaire dédié aux enquêtes criminelles, il ne pourra qu'être déçu, voire agacé, par le contenu de cet ouvrage. Michèle Agrapart-Delmas, dont les compétences en tant qu'experte auprès de la Cour de cassation et de la Cour d'appel de Paris ne sont sans doute pas à remettre en cause, prête le flanc au scepticisme lorsqu'elle endosse le rôle de sociologue alors qu'elle ignore les outils et les publications de cette discipline, comme le montre la bibliographie. Mais, plus encore que ces lacunes, ce qui dérange, outre une expression écrite souvent pâteuse et une édition peu soignée, ce sont le ton de l'auteure, ses assertions à la hache et ses raccourcis hâtifs dont on ne sait s'ils relèvent d'une tournure humoristique, auquel cas, c'est plutôt raté, ou du fond de sa pensée, auquel cas, c'est troublant. En bref, *Femmes fatales* n'apporte à l'étude de la violence des femmes rien d'autre qu'une contribution anecdotique qui n'intéressera guère que les amateurs de faits divers.

Catherine Tourre-Malen

**Olivier Fillieule & Patricia Roux, eds, *Le Sexe du militantisme*, Paris, Presses de Sciences Po, 2009, 361 p., bibl. (« Sociétés en mouvement »)**

- 24 ISSU D'UN COLLOQUE<sup>14</sup>, cet ouvrage vise à « mettre le militantisme à l'épreuve d'une perspective de genre, tout en mettant la construction du genre à l'épreuve du militantisme » (p. 14). Olivier Fillieule et Patricia Roux soulignent dans leur avant-propos le poids des hiérarchies sexuées dans les mobilisations sociales et politiques, et dans leur analyse ; l'occultation de ces logiques patriarcales s'expliquerait, entre autres,

par la manière dont se construisent les histoires officielles des mouvements et par des sciences sociales longtemps restées « androcentrées » (p. 13). L'utilisation des outils des études de genre par les sociologues des mouvements protestataires s'accroît toutefois, précise Olivier Fillieule dans un long chapitre introductif où il trace plusieurs pistes de réflexion sur la fertilité d'une telle perspective pour aborder des questions classiques en sociologie des mouvements sociaux, telles que : l'émergence des mouvements, la mobilisation et le recrutement militants, « les assignations genrées (*gendered attributions*) [pouvant] faciliter ou empêcher le développement d'une cause » (p. 35) ; les formes organisationnelles et de leadership, les répertoires d'action étant sexués comme en témoigne le choix de formes organisationnelles démocratiques par les femmes ; la division sexuelle du travail militant dont l'enjeu est « l'appropriation collective » par les militants d'un travail des militantes « invisible, ni reconnu, ni payé de retour » (p. 52). L'auteur insiste sur le caractère heuristique de certaines notions, telle celle de « carrière morale », pour appréhender « la force socialisatrice des rôles » (p. 72).

- 25 Les douze études de cas qui suivent attestent cette fécondité. Regroupées en trois parties respectivement consacrées aux trajectoires militantes sexuées, aux ambivalences du genre et aux rapports entre sexe, race et classe, elles répondent au même souci de rendre visibles les effets du sexe sur le militantisme, au niveau de l'engagement, de l'émergence des luttes, de la construction des identités, des trajectoires ou des formes de mobilisation. Il s'agit à la fois d'envisager la structuration du militantisme par les rapports sociaux de sexe et d'appréhender sa contribution à la reproduction des hiérarchies de genre. Ce dernier constitue une catégorie d'analyse pour éclairer l'articulation des divers rapports de domination qui, fondés sur le sexe, la classe, la race, la sexualité ou l'âge, se jouent, se cumulent parfois et se structurent mutuellement au sein d'institutions et de collectifs divers : partis politiques, syndicats, mouvements anarchistes, mouvements de chômeurs, associations féminines et/ou féministes, mobilisations indigènes...
- 26 L'ouvrage confronte les discours, pratiques et institutions, croisant l'universalité des revendications, la diversité des acteurs et des dynamiques de discrimination à l'œuvre dans le militantisme. Plusieurs chapitres orientent le regard sur l'instrumentalisation de stéréotypes et de stigmates dans l'espace militant et l'assignation des militant(e)s à des identités sexuées : Marie Buscatto montre ainsi combien le modèle du « bon » syndicaliste dévoué « corps et âme », les réseaux sociaux et les modalités de cooptation des responsables contribuent à la marginalisation des femmes dans les organisations syndicales ; Geneviève Dermenjian et Dominique Loiseau ciblent les problèmes d'identification des femmes militantes au Parti communiste français par rapport au modèle militant viril valorisé par ce parti ; Yannick Le Quentrec pointe la dépendance des dispositions des militants et conjoints de militantes à l'égard de leurs rapports à l'égalité des sexes. L'ouvrage éclaire finement les ambivalences vécues par les militants lorsque leurs valeurs et leur mise en pratique se contredisent : Hélène Duriez et Francis Dupuy analysent ainsi la violence exercée, sur le terrain de la séduction et de la sexualité, par certains anarchistes à l'égard des femmes ; Jean-Yves Le Talec souligne le retournement du stigmate chez les militants homosexuels mais aussi les limites de leur militantisme, davantage dirigé contre l'ordre des sexualités que contre celui du genre ; Martina Avanza révèle comment les militantes de la Ligue du Nord font carrière dans ce parti machiste en s'appuyant sur leur statut de femme et en prenant en charge les tâches et thèmes « féminins » (éducation, famille...) ; Valérie Pouzol décrit la difficile

intégration des identités lesbiennes dans les groupes de femmes pour la paix en Israël. La troisième partie porte plus largement sur l'articulation des relations sociales de genre avec d'autres rapports de domination. Xavier Dunezat y montre que l'expérience du chômage varie chez les hommes et les femmes selon leurs ressources culturelles et militantes, mais aussi en fonction de la reconfiguration des rapports sociaux de sexe au sein des collectifs, liée à la division sexuée des tâches militantes ; il analyse la construction du genre et de la classe et confronte organisations, pratiques et discours égalitaires à l'intégration des rapports et thématiques de genre tels que le partage du travail domestique. Le militantisme féministe doit, par ailleurs, faire face à ses propres contradictions dans ses tentatives de croiser les analyses anti-patriarcales et anti-capitalistes, comme le décrit Elsa Galerand à propos de la Marche mondiale des femmes qui tend à « disjoindre l'oppression physique et symbolique des femmes de la division sexuelle du travail » et à oublier que la domination masculine « est aussi un rapport d'exploitation » (p. 227). Stéphanie Guyon et Sabine Masson dressent un constat analogue en ce qui concerne l'articulation entre « genre » et « race », soulignant les résistances aux questions de genre du militantisme indigène étudié, en Guyane française pour la première, en Amérique latine et aux Caraïbes pour la seconde.

- 27 Le livre est donc à recommander pour l'originalité de son approche, sa cohérence, ainsi que pour la diversité des terrains étudiés et des méthodologies mises en œuvre : enquêtes ethnographiques, observation participante, entretiens, analyses de discours, inventaires historiques de sources écrites, travaux sur les récits de vie... Il atteste à la fois le renouvellement des études sur le militantisme en France et l'intérêt de la perspective du genre pour appréhender l'engagement militant, ses ressorts, sa réalité et ses ambivalences. Plus largement, *Le Sexe du militantisme* permet d'interroger les frontières entre espace privé et espace public, entre les domaines politique et domestique, entre la résistance et l'action politique, frontières qu'il invite à dépasser. C'est dire combien la portée de cet ouvrage excède le simple champ de la sociologie de l'action collective et des études de genre.

Corinne Delmas

## Autochtonie, identité

**Peter Geschiere, *The Perils of Belonging. Autochtony, Citizenship, and Exclusion in Africa and Europe*, Chicago-London, University of Chicago Press, 2009, 283 p., bibl., index**

- 28 L'OUVRAGE part d'un double constat. D'une part, les mobilités liées au processus de globalisation ont pour contrepoint l'affirmation de plus en plus marquée des appartenances locales. Au point que, pour exprimer la force et l'extension du phénomène, on peut parler à la suite de Tania Murray Li de « conjoncture globale des appartenances »<sup>15</sup>. D'autre part, dans un grand nombre de pays, le localisme se réfère à la notion d'autochtonie pour asseoir sa légitimité. Terme autrefois peu usité et surtout appliqué à des populations des marges jugées primitives, il est désormais revendiqué par des groupes puissants, soucieux de défendre leur hégémonie politique face à l'afflux de migrants. Or, note très justement l'auteur, bien qu'il véhicule l'idée d'une forme authentique et naturelle d'appartenance en rapport avec l'étymologie du lien à la terre, le terme d'autochtonie n'en est pas moins un signifiant flottant dans ses usages

politiques actuels. Ce faisant, il condense les incohérences et les ambiguïtés des revendications ou programmes discriminatoires qui affirment son primat.

- 29 L'originalité du livre tient à son coup de projecteur sur l'autochtonie, concept jusqu'alors rarement étudié pour lui-même, mais aussi à la comparaison que tente l'auteur entre les usages politiques du terme en Europe, notamment aux Pays-Bas, et sa mise en œuvre dans différents pays du continent africain parmi lesquels le Cameroun, la Côte d'Ivoire, le Congo et l'Afrique du Sud. Dans l'analyse de ces cas de figure très contrastés, il s'agit de comprendre pourquoi la notion déclenche de forts élans émotionnels quand bien même elle se joue des réalités historiques et manque de précision dans ses critères ou ses contours sociologiques. Pour traiter de cette question, Peter Geschiere croise deux canevas analytiques. Le premier est emprunté à l'approche processuelle que propose Gerd Bauman<sup>16</sup> avec l'outil conceptuel des grammaires de l'identité et de l'altérité, cet outil débouchant sur une typologie séduisante des mises en relation à l'autre. Le second reprend les idées de Birgit Meyer<sup>17</sup>, cette ethnologue évaluant l'impact des pratiques religieuses par référence aux notions de style et d'esthétique qui suscitent, à des degrés variables, la mobilisation collective et une conception sensorielle partagée du monde. L'auteur s'interroge aussi sur la manière dont l'instrumentalisation du thème de l'autochtonie peut déterminer le statut de citoyen et les politiques d'intégration ou, à l'inverse, les politiques d'exclusion conduites à l'échelle de l'État-nation.
- 30 Le continent africain illustre parfaitement la problématique de l'auteur. La notion d'autochtone y a été introduite par la colonisation française, même si l'organisation interne de certaines sociétés africaines opposait déjà depuis longtemps les « gens de la terre » aux descendants de conquérants allochtones ayant le statut de « gens du pouvoir » (cf. les Mosee étudiés par Michel Izard). Dans l'optique des Français, il fallait identifier les « vrais » autochtones pour mettre de l'ordre dans la prolifération des groupements locaux. Néanmoins, dans le système de représentations colonial, les indigènes étaient moins bien perçus que des groupes migrants, tels les Peul et les Dyula jugés plus dynamiques et entreprenants. Dans les décennies qui suivirent l'Indépendance, la notion fut placée sous l'étéignoir tant les régimes locaux étaient préoccupés par leur stabilité au nom de l'unité nationale. En revanche, note Peter Geschiere, l'usage politique de la notion fut brusquement réactivé à partir des années 1990, lorsque les États africains subirent une forte pression internationale dans le sens de la libéralisation politique et de la décentralisation administrative. Les particularismes régionaux et ethniques reprirent alors de la vigueur sous couvert du multipartisme. Les régimes autoritaires en place réagirent alors en s'efforçant de « purifier » le corps électoral sur la base de restrictions culturelles et de manipulations historiques. Le critère de l'autochtonie fut l'un des principaux leviers en ce sens. L'auteur montre, qu'au Cameroun, le gouvernement de Paul Biya neutralisa les oppositions anglophone et fulbé en créant en leur sein des lignes de fracture entre « autochtones » et « étrangers », et en restreignant les droits civiques des seconds. En Côte d'Ivoire, Laurent Gbagbo réduisit à sa quintessence terrienne la politique d'ivoirité de son prédécesseur, Henry Konan Bédié, et engagea, en 2002, une vaste opération « d'identification nationale ». Dans le cadre de celle-ci, chaque Ivoirien devait retourner dans son village d'origine pour s'y faire identifier ; de cette démarche dépendait son statut de citoyen. L'opération visait clairement à favoriser les Baoulé au détriment des habitants du Nord, entrés en sécession en 2002 et dont beaucoup, à



l'image du leader politique Alassane Ouattara, étaient descendants d'immigrés venus du Mali et du Burkina Faso. L'opération fut un fiasco, explique l'auteur. Au lieu de renforcer l'assise du pouvoir, elle fit apparaître clairement ses limites tout en semant la confusion. Dans un contexte de tensions croissantes sur l'économie du cacao, nombre de riches exploitants baoulé, principaux suppôts du régime mais détestés par la population, ne purent trouver de caution locale et furent rejetés comme étrangers. De plus, un climat d'insécurité se développa dans le Centre-Ouest du pays avec la prolifération de barrages tenus par des jeunes rurbains qui avaient migré en ville sans y trouver d'emploi, avaient été dépossédés de leurs terres par d'autres migrants et rançonnaient systématiquement tous les « étrangers ». Bref, une situation absurde qui, selon Peter Geschiere dénote du pouvoir performatif de la rhétorique de l'autochtonie, mais aussi du contenu très fluctuant de la notion. En fait, explique-t-il en substance, la défense de l'autochtonie est un argument de façade qui sert surtout à l'affirmation d'identités collectives d'autant plus prédatrices et promptes à cannibaliser l'autre que les groupes de circonstance qui les portent manquent d'assurance en eux-mêmes, faute d'un socle culturel clairement établi. Dès lors, ces groupements répondent par la violence et l'exclusion à un sentiment d'intrusion et de spoliation sans fondement rationnel, mais instillé par la rumeur et à forte charge émotionnelle. Le massacre des « Rwandais » du Kivu, au cours des années 1990, par des populations autoproclamées « autochtones », plus ancrées localement que leurs victimes, ou bien l'ostracisme dont sont victimes les travailleurs immigrés en Afrique du Sud, les Makwere-Kwere, boucs émissaires tout trouvés des différents maux qui touchent le pays, sont autant d'exemples développés par l'auteur et qui vont dans le sens de ces propos. De plus, ajoute-t-il, l'incohérence de la thèse consistant à restreindre la citoyenneté aux autochtones ressort clairement du cas des Pygmées d'Afrique équatoriale, unanimement reconnus comme autochtones et pourtant dépourvus de droits civiques.

- 31 Les mêmes confusions identitaires, les mêmes élans émotionnels et les mêmes flottements de sens sont observables en contexte hollandais et flamand, même si la problématique de l'identité nationale est alors bien différente. L'auteur le souligne, jusque dans les années 1960, le sentiment d'une culture unitaire était peu répandu aux Pays-Bas. La société hollandaise était largement ouverte sur le monde, encourageait l'émigration de ses citoyens et cultivait la tolérance envers les « allochtones », cette notion ayant précédé dans les usages locaux son antonyme. À partir des années 1960, l'essor industriel du pays changea progressivement la donne. De terre d'émigration, les Pays-Bas devinrent une terre d'accueil, même si les Hollandais mirent du temps à l'admettre. Au début des années 2000, la crise économique et l'afflux d'immigrants non européens provoquèrent une contraction nationaliste. L'intégration culturelle des étrangers devint un sujet de préoccupation et avec lui la défense des intérêts des « autochtones » dont le populiste Pim Fortuyn se fit le champion. Son assassinat en 2002 puis, deux ans plus tard, celui du cinéaste Theo van Gogh ajoutèrent une forte touche émotionnelle au débat et exacerbèrent les élans xénophobes. Le multiculturalisme n'était plus à l'ordre du jour. Les immigrés devaient désormais s'intégrer à la culture nationale ou partir. Or, le problème, fait remarquer Peter Geschiere, est qu'aux Pays-Bas, comme d'ailleurs en France ou en Allemagne, ceux qui souscrivent à ce genre de slogan sont incapables de donner un contenu précis à l'idée de culture autochtone. De même qu'en France le Front National a renoncé à fournir une définition précise du « Français de souche » et le « débat sur l'identité nationale » voulu par le président Sarkozy n'a fait qu'éclairer un manque flagrant de consensus sur le

sujet, de même les nationalistes hollandais échouent à donner un contenu concret et univoque à la culture flamande. Qui plus est, les tentatives conduites en ce sens s'avèrent un facteur de division et compliquent l'intégration au lieu de la faciliter.

Cherchant à comprendre dans le dernier chapitre du livre pourquoi une notion si imprécise peut être investie d'une forte charge émotionnelle, Peter Geschiere fait remarquer que les rites de citoyenneté et de construction nationale instaurés par les États échouent généralement à produire seuls cette charge émotionnelle, car ils manquent de profondeur historique et surtout leur référent est celui d'une territorialité abstraite. Hormis des événements contingents à forte intensité dramatique et, de ce fait, susceptibles de provoquer un large élan populaire, l'autochtonie puise sa résonance affective dans des rites plus anciens, locaux, structurés autour du thème de la filiation. Seuls ces rites sont à même de produire la concentration esthétique, la subjectivation et la mise en partage sensorielle nécessaires. Ils ne sont en rien les vestiges pétrifiés d'une culture traditionnelle et ne résolvent pas les contradictions inhérentes au concept d'autochtonie. Ils parviennent cependant à articuler sans coordination explicite et sous couvert d'authenticité les facteurs de changements et de continuité tout en fournissant des clés pour rendre viables les contradictions. Afin d'illustrer ces propos, l'auteur traite du cas des funérailles au village actuellement très en vogue au Cameroun, comme dans d'autres pays africains.

En définitive, ce livre offre des éclairages très utiles sur des phénomènes de grande portée idéologique et sociologique. Un regret toutefois. L'auteur envisage le thème de l'autochtonie exclusivement sous l'angle de processus contemporains dont les enjeux sont nationaux et dont les effets sont l'exclusion et la discrimination. Or, l'opposition autochtones/allochtones est dans de nombreuses sociétés d'Afrique, d'Asie du Sud-Est ou d'Océanie un schème organisateur fondamental en ce qu'il assure l'intégration symbolique des différentes composantes du corps social et fournit un cadre idéologique particulièrement cohérent. La logique, les implications et les contenus du concept d'autochtonie présentent alors des propriétés à l'opposé même de celles décrites par l'auteur. Comparer les unes aux autres lui aurait permis d'affiner considérablement l'analyse.

Bernard Formoso

**Sélim Abou, *De l'identité et du sens La mondialisation de l'angoisse identitaire et sa signification plurielle*, Paris, Perrin / Beyrouth, Presses de l'Université St-Joseph, 2009, 329 p., bibl., index**

- 32 SÉLIM ABOU a consacré l'essentiel de son œuvre au thème de l'identité et aux processus d'opposition distinctive qui la fondent. Dans ce dernier opus, il s'applique à démontrer comment le jeu de ces oppositions, sous forme de résistances et de revendications manifestées à de multiples niveaux, invalide la thèse néolibérale d'une uniformisation planétaire des comportements. Considérant l'angoisse que génèrent en Occident la crise des valeurs et le brouillage des repères induits par la mondialisation, il explore aussi le rapport complexe qui unit quête identitaire et recherche du sens de l'existence.
- 33 La première partie du livre passe en revue le concert souvent discordant des identités politiques et culturelles qui s'élaborent aujourd'hui dans les principaux pays et sur les divers continents, à partir de référents tels la nation, l'ethnie, l'aire de civilisation ou le

regroupement régional. Selon l'auteur, trois phénomènes se conjuguent à ces différents niveaux pour exacerber l'expression des particularismes : un impérialisme américain qui se teinte désormais d'un messianisme sécularisé (lutter contre « l'axe du mal »), l'idéologie de la « culture globale » dont les États-Unis sont le principal promoteur et l'immigration massive à partir des pays du Sud ou de l'Est qui accroît l'hétérogénéité culturelle des sociétés réceptrices. Prises en tenailles entre le risque d'homogénéisation planétaire et l'hétérogénéité qui les menace de l'intérieur, les sociétés nationales s'engageraient plus que jamais dans une quête introspective dont les enjeux sont l'intégration civique des citoyens et l'acculturation aux modèles fournis par la culture du pays. Les nations non occidentales devraient, pour leur part, surmonter un défi majeur : accéder à la modernité occidentale tout en l'adaptant à leur cadre culturel qu'il faut par ailleurs faire évoluer en fonction des changements économiques et politiques en cours. Les tentatives conduites en ce sens dans les grands espaces de civilisation aboutissent à la formulation d'idéologies dont certaines prétendent à l'universalité et se veulent des alternatives crédibles à l'humanisme occidental porté par la Déclaration universelle des droits de l'homme. Ainsi le nationalisme hindou est-il, pour l'auteur, un mélange de patriotisme et de fraternité universelle se fixant comme objectif suprême de spiritualiser le monde (p. 65). Le rapport intégration civique/acculturation est lui aussi un puissant facteur de distinction, y compris entre les nations de l'Occident. Dans le cas des États-Unis, l'intégration civique se place à un niveau élevé, mais l'idéologie du *melting pot*, qui avait cours jusque dans les années 1950, s'est transmuée en idéologie du multi-culturalisme du fait de l'irruption massive de la diversité ethnoculturelle dans le pays. Dès lors, cette grande puissance, chantre de la culture globale, s'avère incapable d'homogénéiser la culture dans son propre espace politique. L'Union européenne, de son côté, ne peut s'engager dans la voie d'une uniformisation culturelle en son sein tant la diversité de ses États membres est grande. Elle s'efforce toutefois d'aboutir à une relative unité juridique entre ses entités nationales pour soutenir le sentiment identitaire commun. Ce faisant, elle entend substituer le pouvoir de la norme à la force comme facteur de régulation tout en s'inscrivant en faux par rapport à la théorie américaine de la culture globale. Dans d'autres contextes, l'affirmation identitaire se construit contre le colonialisme ou ses dérivés contemporains : tel est le cas en Amérique du Sud ou en Afrique subsaharienne. La manière dont l'auteur conduit l'analyse dans cette première partie de l'ouvrage n'est pas sans rappeler la grille de lecture fondée sur l'opposition identité résistance/identité projet, que Manuel Castells avait élaborée dans l'un de ses ouvrages<sup>18</sup>, même si Sélim Abou l'applique aux logiques d'action collectives plutôt qu'individuelles.

- 34 Dans la deuxième partie du livre, l'auteur traite de l'évolution sémantique de concepts ayant trait à l'appréhension politique et philosophique de l'identité. Ces concepts sont la citoyenneté, l'acculturation et l'humanisme. La citoyenneté est une construction historique qui n'a cessé d'évoluer dans son acception moderne. Cependant, la mondialisation, la montée de l'immigration et du multiculturalisme, ainsi que le recul de la nation font que l'idée même de citoyenneté est aujourd'hui âprement discutée. Sélim Abou procède à une lecture critique des différentes orientations qui ressortent du débat : une citoyenneté résidence qui dissocie citoyenneté et nationalité et fait de la première un simple effet de l'économie ; une citoyenneté postmoderne, prônée notamment par Jürgen Habermas, qui réduit le politique à sa dimension juridique et qui, comme la précédente, échoue à soutenir un puissant sentiment d'appartenance ;

enfin, une citoyenneté différenciée, à laquelle souscrivent Charles Taylor et Alain Touraine, qui s'épanouirait dans la pluralité des communautés et la diversité des cultures. Cette dernière se heurte néanmoins à une difficulté qu'illustre la polémique sur le port du voile en France. Comment, en effet, concilier la liberté des citoyens et l'affirmation publique des particularismes communautaires ? Rejoignant en cela Dominique Schnapper, Sélim Abou milite en faveur d'une voie médiane qui garantisse la dignité de l'individu par la citoyenneté et le besoin de cet individu d'être reconnu dans l'authenticité de sa culture.

- 35 À l'encontre du relativisme culturel radical qui réduit l'acculturation à ses possibles effets corrupteurs, l'auteur y voit, à juste titre, une dimension inévitable de la dynamique culturelle, dont l'analyse permet de préciser la nature du sentiment de continuité qui accompagne les métamorphoses de l'identité. En dernière instance, ces métamorphoses sont interprétées par référence aux propriétés de l'espèce humaine avec, en la matière, deux grilles de lectures opposées : l'une humaniste que défend l'auteur et qui fait référence à une nature humaine spécifiée par la raison et la liberté ; l'autre naturaliste, souvent couplée à un positivisme radical, qui fonde ses méthodes et résultats sur la nature biologique de l'homme. Cette dernière présente le défaut de nier la subjectivité transcendante de l'homme au nom d'un universalisme naturaliste qui prend appui sur une raison purement instrumentale et calculatrice. Dans le prolongement d'Axel Kahn, Sélim Abou considère que cette approche conteste l'humanisme en ce qu'elle fait de l'homme un animal parmi d'autres et qu'elle s'oriente vers une surhumanité déshumanisante à grands renforts de manipulations génétiques. Une autre critique de l'humanisme qu'il dénonce est celle d'une anthropologie philosophique issue à la fois du relativisme culturel radical et d'une conception matérialiste de l'homme. On aboutit dès lors à un « kantisme sans sujet transcendantal », comme le faisait remarquer Paul Ricœur dans sa critique du structuralisme de Claude Lévi-Strauss où l'homme n'est plus qu'un sujet résiduel. Certes, l'humanisme dans sa formulation occidentale peut être accusé d'eurocentrisme, d'évolutionnisme et même déboucher sur une interprétation fondamentaliste des droits de l'homme lorsque l'Occident fait de ceux-ci un texte révélé qu'il s'agirait d'imposer au reste du monde. Cependant, de telles dérives n'invalident pas le bien-fondé d'un humanisme éclairé, car critique. L'auteur se fait ici l'avocat d'une démarche qui s'efforcerait de concilier les valeurs universelles des droits de l'homme et les valeurs particulières inhérentes aux diverses cultures.
- 36 Dans la dernière partie de l'ouvrage, Sélim Abou explore les voies que ce nouvel humanisme pourrait emprunter en liaison avec un désir de transcendance que la civilisation occidentale réfrène de plus en plus, quand bien même ce désir confère un sens à l'existence et résorbe l'angoisse identitaire. L'homme est en effet, rappelle l'auteur, un être fini qui aspire à l'infini avec, pour principaux sujets de préoccupation, la sexualité et la mort. Alors qu'auparavant les croyances plaçaient la mort dans la vie, les sociétés industrielles avancées en sont venues à opérer un refoulement culturel de la mort. Ce faisant, elles nous feraient perdre tout respect envers le mystère du monde. De plus, la modernité occidentale s'accompagne d'une crise sans précédent de l'éthique collective au profit de nouvelles formes centrées sur l'individu, telles l'éthique de l'authenticité (sincérité envers soi-même) ou celle, hédoniste, du plaisir. Or, l'une et l'autre peuvent facilement aboutir au repli sur soi et au narcissisme. Comment conjurer ces tendances et les angoisses identitaires qu'elles génèrent ? Selon l'auteur, plutôt que de vouloir étouffer le désir de transcendance, il faut au contraire le reconnaître dans

ses diverses manifestations contemporaines et en admettre la nécessité. Le large tour d'horizon des formes de spiritualité auquel il se livre et les nombreuses réflexions de philosophes sur lesquelles il appuie son raisonnement rappellent que ces manifestations sont foisonnantes dans le monde d'aujourd'hui et que les fondements mêmes de la démocratie sont métaphysiques et religieux. Finalement, le désir de transcendance n'est pas épiphénoménal mais central dans le monde d'aujourd'hui. L'enjeu crucial de nos sociétés est de le canaliser par référence aux valeurs humanistes essentielles dont participe la reconnaissance de la valeur d'autrui. Comme l'écrit l'auteur : « l'identité est une dialectique du Même et de l'Autre où le même est d'autant plus lui-même qu'il est ouvert à l'autre. La dialectique du même et de l'autre, inhérente à la conscience individuelle, s'exerce non seulement par retour à soi à partir de l'autre, mais par retour à sa culture à partir d'autres cultures et, en ultime instance, à partir d'un horizon toujours présent à la conscience, celui de l'appartenance à l'humanité » (p. 235).

Remarquable synthèse pluridisciplinaire qui mêle les apports de l'ethnologie, de la philosophie et de la science politique au service d'une approche originale de l'identité car questionnant ses finalités ultimes, ce livre est aussi un manifeste humaniste, revigorant pour une discipline – l'ethnologie – qui se cherche beaucoup ces temps-ci.

Bernard Formoso

## Afrique

**Mathieu Hilgers , *Une ethnographie à l'échelle de la ville. Urbanité, histoire et reconnaissance à Koudougou (Burkina Faso)*, Préf. de Pierre-Joseph Laurent. Paris, Karthala, 2009, 422 p., bibl., ill., cartes (« Hommes et sociétés »)**

37 IL Y A DIX ANS, Laurent Fourchard publiait un ouvrage qui a fait date au sujet de la construction d'une opposition entre deux villes de l'actuel Burkina Faso (ancienne Haute-Volta) : Ouagadougou et Bobo-Dioulasso<sup>19</sup>. En 2009, Mathieu Hilgers nous présente à son tour une riche étude portant sur une ville moyenne ayant gagné la réputation de ville d'opposition au Burkina : Koudougou. Cette agglomération, qui comprend environ 88000 habitants aujourd'hui, avait jusque-là inspiré peu de travaux d'ampleur. Mathieu Hilgers nous montre de façon convaincante que l'intérêt heuristique de l'étude d'une collectivité humaine n'est aucunement proportionnel à sa taille. L'histoire récente du Burkina est là pour le rappeler. En effet, en 1998 éclatait l'« affaire Zongo » du nom de ce journaliste indépendant originaire de Koudougou assassiné cette année-là. Prompt à dénoncer les abus du président Blaise Compaoré et de son entourage, Norbert Zongo le paya de sa vie avec, vraisemblablement, la complicité du régime. Cette affaire indigna de nombreux Burkinabè, ainsi qu'une partie de l'opinion internationale sensibilisée par Reporters Sans Frontières notamment. Incontestablement, la ville avait fait la preuve de son insertion dans le processus de globalisation, médiatique en l'occurrence (p. 54). Par ailleurs, cet événement a largement contribué à donner à Koudougou sa réputation de ville rebelle au sein de l'espace national.

38 Précisément, Mathieu Hilgers joue avec les échelles et entreprend tour à tour une ethnographie du dedans, c'est-à-dire inscrite dans les strictes limites de la ville, puis, à

l'échelle du pays, à travers l'analyse des modalités de formation d'une identité urbaine en relation avec son environnement. Car c'est bien la production d'identités individuelles et collectives qui se joue ici. Celles-ci émergent dans le cadre d'un « collectif d'appartenance » dont Mathieu Hilgers montre qu'il n'a rien de naturel ni de figé. Mieux, cette notion assez souple permet de mettre en lumière les tensions inhérentes à sa formation. L'élaboration de l'histoire de la ville, la question de l'« autochtonie » et celle, connexe, de l'accès à la propriété foncière sont en effet autant de sujets de discordes et de consensus fragiles au sein de la ville. L'accent est également mis sur les relations que chaque Koudougoulais entretient avec l'urbanité et, partant, avec une forme de « modernité ».

- 39 Cette dernière distinguerait les populations citadines de celles restées au village. L'auteur montre bien que l'urbanité, entendue comme un style de vie, peut-être « portée » au sens littéral du terme, notamment au moyen de pratiques vestimentaires ou, de façon plus symbolique, par un ensemble d'attitudes et un *ethos* censés démarquer les Koudougoulais du reste de la communauté nationale.
- 40 La mise en lumière de ce processus est l'occasion pour l'auteur d'inscrire son étude dans la longue durée. C'est en partie l'objet de la première partie qui rend compte des écueils d'une histoire linéaire faisant de Koudougou une ville d'opposition par tradition. Certes, le « canton » de Laalle (dans le Kippirsi, actuelle région de Koudougou) était entré dès la fin du XIX<sup>e</sup> siècle en conflit ouvert avec le roi de Ouagadougou, théoriquement son souverain. L'affaire fut « tranchée » en 1897 avec l'exécution du chef rebelle par les Français. Il est également vrai que le Kippirsi avait une réputation de région « turbulente » soigneusement entretenue par les administrateurs coloniaux et les Pères Blancs. Les révoltes de 1903, 1908 ou 1915-1916 le rappellent avec force (p. 90). Mais, l'histoire n'est pas cumulative et l'analyse précise des contextes – marqués par une forte contingence – peut seule rendre compte de l'évolution de la ville, ainsi que de la perception que s'en font ses ressortissants.
- 41 À cet égard, les bouleversements qui ont marqué les années 1940 et 1950, notamment l'introduction du droit de vote et l'africanisation progressive des cadres politiques et administratifs de Haute-Volta, pesèrent lourdement sur l'évolution de Koudougou. Ces décennies sont celles qui ont vu se relancer les débats autour de l'« autochtonie ». Les tensions inhérentes à sa définition se cristallisèrent autour de deux figures ascendantes et rivales, toutes deux originaires de la ville bien que de quartiers distincts : Henri Guissou et Maurice Yaméogo (p. 105). Ce dernier, parvenu à la tête de l'État voltaïque entre 1958 et 1960, est soutenu par son quartier, Dapoya, dont les habitants estiment être les authentiques « autochtones », par opposition à ceux du quartier de Palogo dont est originaire Guissou.
- 42 Quoi qu'il en soit, Mathieu Hilgers a raison de dire que, sous la présidence de Yaméogo (1960-1966), Koudougou, loin d'être une ville rebelle, est avant tout une ville du pouvoir. Les vies politiques nationale et locale sont alors étroitement imbriquées comme en témoigne la popularité de Yaméogo à qui les Koudougoulais doivent un certain nombre d'équipements modernes après captation d'une partie des ressources de l'État. Cette période de grandeur de la ville est aussi celle de la prise de conscience de sa spécificité par ses habitants, processus qui ne s'interrompt pas immédiatement avec la chute de Yaméogo. En témoigne l'implantation de l'entreprise textile Sofitex sous la présidence du général Lamizana (1966-1980), qui devient l'usine Faso Fani,



popularisée sous la Révolution par la politique d'autarcie économique du capitaine Thomas Sankara (1983-1987).

- 43 Cependant, Mathieu Hilgers montre que les relations entre les Koudougoulais et le pouvoir central sont ambiguës et particulièrement instables. C'est ce qu'atteste la colère de nombreux Koudougoulais, exprimée en 1987, lors de l'assassinat de Sankara et de l'avènement de Blaise Compaoré. Qui n'a pas alors entendu les rugissements du « lion du Boulkiemdé », le militaire Boukary Kaboré, sankariste originaire de Koudougou ? Plus grave encore, en 1998 éclatait l'affaire Zongo qui s'est soldée par d'importants troubles dans la ville. Cet événement a fait à nouveau de l'agglomération une ville d'opposition au sein d'un territoire national majoritairement rallié au régime de Compaoré... du moins en apparence ! Trois ans plus tard, à la suite de l'élection à la mairie d'un opposant, Hermann Yaméogo, fils du premier président, l'usine Faso Fani, fierté de la ville, fermait ses portes. Mesure de rétorsion du pouvoir central ? Toujours est-il que le déclin de la ville était consommé. À partir de 2002, il se trouvait aggravé par la crise ivoirienne. Celle-ci s'est traduite par l'interruption du trafic sur la seule voie ferrée reliant le pays à la Côte d'Ivoire dont Koudougou, ville-étape, tirait des bénéfices non négligeables.
- 44 Dans une deuxième partie, Mathieu Hilgers met à l'épreuve son concept de « collectif d'appartenance » autour de cette trame événementielle. Il s'agit, à notre sens, du passage le plus piquant de l'ouvrage. Il y est question de la « matrice de représentations » rendant possible l'existence du collectif, tout en gardant à l'esprit que la ville est aussi un haut lieu d'individuation permettant aux citoyens de conquérir leur autonomie (pp. 135 et 145). Cette matrice fait des Koudougoulais des sujets porteurs d'un *ethos* spécifique, lié à leur urbanité, ou tout au moins à la représentation particulière qu'ils s'en font. Cette dernière est fortement tributaire du rapport entretenu entre l'agglomération et la province. L'exemple des « VDV » – ceux « venus directement du village » – est éclairant : les habitants de la ville ne raillent-ils pas ces hommes prêts à les payer pour voir des lampadaires (p. 151) ? Cette matrice représentationnelle est également fortement connectée aux problématiques de la globalisation. Que l'on pense à ce tenancier de « maquis » (buvette-dancing) circulant dans un rutilant 4x4 malgré la proximité de son lieu de travail. Marié à une Suisse, ce *big man* s'est fait l'introducteur de touristes européens ou de Ouagalais « branchés » dans son quartier, constituant ainsi autant d'ouvertures sur le monde et la « modernité ».
- 45 Mais si le vent du changement souffle sur la ville, les chapitres suivants rappellent que l'histoire et sa production continuent de jouer un rôle fondamental dans la formation d'un imaginaire collectif à l'échelle de la ville. Cela vaut particulièrement pour l'histoire orale, dont les producteurs et/ou détenteurs occupent une place de choix dans les débats relatifs à l'« autochtonie ». L'enjeu s'avère crucial dans le cadre des politiques de lotissement et donc d'accès au foncier. Cette opération des pouvoirs publics rencontre de nombreuses difficultés, à la fois par manque d'organisation, mais aussi en raison du népotisme et de la corruption qui président à l'attribution des parcelles. Les récits de fondation de la ville, reposant sur un capital de savoir à la fois ancien et nouveau, sont ainsi convertis en un capital politique. Celui-ci est facilement mobilisable dans un contexte de perte relative des repères et de « modernité insécurisée » pour reprendre les mots de Pierre-Joseph Laurent (p. 295). Enfin, la troisième partie rend compte des conditions politiques de l'insertion de



Koudougou au sein du territoire national. Mathieu Hilgers y déconstruit l'image encore tenace qui fait de Koudougou une ville traditionnellement rebelle. L'auteur le rappelle judicieusement, la réalité est plus complexe, sans quoi il serait bien difficile d'expliquer pourquoi les Koudougoulais ont majoritairement voté contre le président sortant Compaoré en 2000, puis nettement en sa faveur en 2005. Ajoutons d'ailleurs que l'actuel Premier ministre, Tertius Zongo, est un ressortissant de la ville. La fragilité de la capacité de mobilisation collective liée à l'affaire Zongo est ainsi mise en lumière, tout comme la flexibilité du concept de « collectif d'appartenance ».

Nous terminerons cette présentation en rappelant le sérieux méthodologique avec lequel Mathieu Hilgers a réalisé ce travail. Reposant sur plus de 200 enquêtes orales, ainsi que sur le dépouillement des archives de la ville, l'étude s'avère solide et convaincante tout en restant agréable à lire. Elle ne manque pas de piquer au vif la curiosité du lecteur et en particulier celle de l'historien auteur de ces lignes. Nous pensons précisément que certains points pourraient compléter l'éclairage apporté par Mathieu Hilgers. À commencer par l'examen plus précis de la situation du Kippirsi au sein du Moogo précolonial, puis au tout début de la conquête coloniale, notamment en s'appuyant sur les archives déposées au Burkina, en Côte d'Ivoire, mais aussi en France (Paris et Aix-en-Provence). L'épisode de la dislocation de la Haute-Volta (1932-1947) gagnerait également à être explicité, parce qu'il nous semble qu'il a largement contribué à l'émergence d'un sentiment d'appartenance collective à l'échelle de la colonie, et que cela a pu avoir un impact sur les identités urbaines. N'y aurait-il pas lieu également d'examiner plus en détail les rapports maintenus par les ressortissants de Koudougou établis dans la capitale (Ouagadougou) ou à l'étranger (Côte d'Ivoire ou Ghana, par exemple) avec les familles restées sur place ? Qu'en est-il de leur contribution à la formation du « collectif d'appartenance » à Koudougou ? Autant de questions suscitées par la richesse même de l'ouvrage qui nous est proposé.

Benoît Beucher

## Amériques

**Curt Nimuendaju, *Les Indiens Palikur et leurs voisins*, Éd. par Pierre Grenand ; trad. de l'allemand par W. Steiner et J. Lecler. Paris, Éd. du CTHS / Orléans, Presses universitaires d'Orléans, 2008 188 p., bibl., lexique, ill., fig., cartes (« Encyclopédie palikur » 1)**

- 46 L'ÉTUDE DE Curt Nimuendaju sur *Les Indiens Palikur et leurs voisins* n'existait jusqu'ici qu'en allemand, dans une vieille édition datant de 1926, et on ne peut que franchement se féliciter de la voir accessible à présent en traduction française. Certes, il s'agit d'une œuvre relativement secondaire de l'auteur, mais quel auteur ! Universellement considéré comme le père de l'ethnologie brésilienne, Nimuendaju fait preuve, ici comme ailleurs, des qualités qui continuent à faire de lui un des tout premiers auteurs de référence en la matière : un étonnant don de sympathie, une extrême sensibilité aux catégories de pensée indigènes, un souci constant de recoupement interdisciplinaire des données, jouant à la fois sur l'ethnographie, l'histoire, l'archéologie et la linguistique, et, bien sûr, une précision minutieuse dans la récolte des données et dans les descriptions ethnographiques.

- 47 Comme le précise Pierre Grenand dans son introduction, les « Palikur (*Parikwene*) constituent l'une des rares populations indigènes encore en place ayant eu contact avec les Européens dans les basses terres d'Amérique tropicale dès le début du XVI<sup>e</sup> siècle » (p. 17). Leur discrétion, leur attitude assez peu belliqueuse, leur repli vers des marais côtiers fort inhospitaliers, à la frontière (longtemps contestée) de la Guyane française et de l'État brésilien d'Amapá, les ont sûrement aidés à survivre. Mais cela a sans doute également contribué à les maintenir longtemps fort à l'écart des préoccupations prioritaires des ethnologues : il faudra attendre la fin des années 1960 pour voir renaître puis se multiplier un progressif regain d'intérêt à leur sujet, avec des travaux comme ceux d'Expedito Arnaud, de Simone Dreyfus, de Pierre et Françoise Grenand, de Lux Vidal ou d'Alan Passes.
- 48 Ainsi, entre les documents d'archives des anciens voyageurs et missionnaires et les études contemporaines, c'est un véritable vide ethnographique que les observations de Nimuendaju viennent combler : son ouvrage est non seulement la première monographie consacrée aux Palikur, mais aussi la seule étude systématique dont on dispose pour toute la période intermédiaire – les autres auteurs de l'époque ont l'habitude de ne leur consacrer que quelques lignes au passage.
- 49 La réédition en traduction française nous invite donc en premier lieu à une mise en perspective historique. Le volume s'inscrit d'ailleurs dans un projet éditorial d'envergure : il se veut le premier tome d'une « Encyclopédie palikur » encore à venir, et d'un fascicule introductif plus général paru chez le même éditeur<sup>20</sup>.
- 50 Par ailleurs, Pierre Grenand accompagne le texte de Nimuendaju d'une introduction et, surtout, d'un excellent appareil de notes, qui resituent et réévaluent ses observations à partir de données contemporaines. Pierre Grenand confesse d'ailleurs qu'il trouve bien peu de choses à reprendre à ces interprétations et commentaires pourtant vieux de près d'un siècle : l'essentiel de ses remarques porte sur des réactualisations de lieux ou de terminologie, et, particulièrement, sur les perspectives ouvertes par telle ou telle réflexion qui aurait pu paraître anodine. En fait, il en ressort que la seule erreur, ou presque, de Nimuendaju (mais constamment répétée, celle-là !) est de croire qu'il se trouve face à un monde en voie de disparition rapide et inéluctable. Nous y reviendrons plus loin.
- 51 Ce qui nous amène aux qualités intrinsèques de l'étude de Nimuendaju, qu'il ne faudrait surtout pas réduire à sa seule dimension historique. L'ouvrage se présente évidemment sous la forme un peu irritante, habituelle aux enquêtes ethnographiques de l'époque, celle d'une enfilade de chapitres souvent fort courts, qui découpent la réalité en catégories convenues : on commence par l'histoire, l'habitat et la démographie, on fait ensuite la part belle à la culture matérielle sous toutes ses facettes, et l'on conclut sur les aspects immatériels, depuis le chapitre « caractère et morale » (l'auteur n'évite pas toujours un ton un peu paternaliste, là encore une marque de l'époque) jusqu'aux relations interethniques.
- 52 Tout cela fourmille de détails irremplaçables, bien entendu, et qui sont souvent d'une précision remarquable, mais il n'empêche qu'un tel saucissonnage renforce – du moins au premier abord – l'impression qu'on nous présente un univers défini avant tout par son exotisme, encore partiellement préservé mais appelé à disparaître à plus ou moins brève échéance.

- 53 Il ne faudrait pourtant pas s'y méprendre. Très vite, on sent combien Nimuendaju a tendance à faire craquer le cadre étrié que lui imposait son époque, et à traduire malgré tout la richesse et la complexité de ce qu'il observe.
- 54 Tout d'abord, la question du sens n'est jamais oubliée, et, malgré le découpage en rubriques ethnographiques conventionnelles, le texte est truffé de références transversales, renvoyant discrètement d'un chapitre à l'autre : la description d'une maraca, par exemple, souligne les caractéristiques très matérielles qui la lient à telle ou telle sorte d'esprits ; plus loin la typologie de ces esprits annonce d'emblée les divers rituels où ils apparaîtront ; plus loin encore la description des fêtes a pour fil conducteur les rôles sociaux respectifs des humains et des esprits, et ainsi de suite.
- 55 De plus, dès que l'auteur s'accorde le droit de s'attarder un peu plus longuement sur une scène complexe, cela débouche sur de superbes descriptions où la réalité retrouve toute son épaisseur – je citerai, par exemple, le chapitre décrivant deux fêtes rituelles, ou les diverses petites scènes illustrant les relations entre hommes et femmes.
- 56 En fait, Nimuendaju semble avoir subodoré chacun des thèmes qui se sont avérés essentiels dans les travaux ultérieurs. Il n'a pourtant passé que quatre mois parmi les Palikur, puis un seul chez leurs voisins de la rivière Uaçá, en 1925, le tout précédé en 1923 de fouilles archéologiques dans la même région. Mais tout y est, ne serait-ce qu'en germe : le rôle central des clans, l'importance de la dimension territoriale, les particularités des rapports entre hommes et femmes, les complexités des relations avec les visiteurs venant des groupes voisins (qu'il s'agisse de familles, de chamanes, ou même d'esprits chamanes), ou les circuits d'échange reposant sur des spécialisations ethniques soigneusement entretenues.
- 57 En plus des Palikur, Nimuendaju consacre d'ailleurs quelques pages aux Indiens de l'Uaçá – un cas intéressant de recomposition ethnique, à partir de familles d'origines très diverses –, puis à quelques émigrés brésiliens, eux aussi en plein processus de (ré)indianisation.

Cela dit, au fil des pages, Nimuendaju ne cesse d'exprimer sa crainte de voir bientôt disparaître ce qu'il est en train de décrire – une crainte motivée sans aucun doute par la profonde sympathie qu'il éprouve pour ses hôtes. Il se trompe, fort heureusement : dans ses propres observations, la réindianisation des gens de l'Uaçá, sur le modèle palikur, le suggère déjà. Et, tout compte fait, au-delà des apports documentaires et loin de tout exotisme passéiste, c'est sans doute là que réside l'intérêt essentiel de cette réédition : mises ainsi en perspective historique, les très riches observations de Nimuendaju mettent une fois de plus en évidence l'extraordinaire plasticité des cultures amérindiennes, qui leur permet bien mieux qu'une simple survivance.

Marc Lenaerts

## Moyen-Orient, Asie

**Arash Khazeni, *Tribes and Empire on the Margins of Nineteenth-Century Iran*, Seattle-London, University of Washington Press, 2009**  
292 p., bibl., index, gloss., ill., cartes (« Publications in the Near East »)

- 58 APRÈS *Khans and Shahs* de Gene Garthwaite<sup>21</sup> et *Tribal Politics in Iran* de Stephanie Cronin<sup>22</sup>, voici un nouveau livre qu'un historien consacre – sans que cela apparaisse dans le titre : pourquoi cette dissimulation ? – à la grande tribu iranienne des Bakhtiyari. Ce troisième ouvrage diffère des précédents à la fois par la période considérée – grosso modo (car il y a quelques recoupements) le tournant du xx<sup>e</sup> siècle, alors que celui de Garthwaite traitait de la seconde moitié du xix<sup>e</sup> et celui de Cronin de la période 1925-1940 – et par le point de vue adopté – les rapports ambivalents entre le centre (l'État iranien) et la périphérie de la Perse à la fin de la dynastie des Qajar (1785-1925), avec un accent mis sur la périphérie, en une problématique dont l'auteur souligne (un peu complaisamment) la nouveauté en faisant valoir que les études précédentes avaient surtout, selon lui, privilégié la politique et la culture du centre.
- 59 Le chapitre I rappelle les péripéties antérieures à la période considérée. À partir du début du xix<sup>e</sup> siècle, période où la population de l'Iran (5 à 6 millions de personnes) était composée pour moitié de nomades, l'élément nouveau fut l'émergence progressive d'un État central soucieux de modernisation et cherchant à s'assurer le contrôle des tribus, ainsi que celui de leurs territoires, en vue notamment d'y découvrir et exploiter de nouvelles ressources, minières surtout. Dans un premier temps, la médiation des tribus resta inévitable, ainsi que les Britanniques en firent l'expérience quand ils commencèrent à s'intéresser au Sud de la Perse.
- 60 Vers 1850, les Bakhtiyari, estimés à 28000-51000 tentes ou 140000-256000 personnes, avaient une tenace réputation de rebelles (*yaghi*) et de pillards (*rahzanan*). Le contrôle que l'État exerçait sur eux restait marginal et indirect, par le truchement de chefs traditionnels que l'État se contentait de confirmer dans leurs fonctions par l'octroi de titres plus ou moins officiels (*sardar*, *vali*, etc.) en échange de services comme la fourniture de soldats (*tufangchi*) et de montures. Certains de ces chefs gagnèrent du galon en s'illustrant dans des opérations militaires aux côtés du *shah* (jusqu'à Qandahar en 1738) ; d'autres, récalcitrants, firent au contraire l'objet d'expéditions punitives, voire de déportations avec leur tribu dans quelque région éloignée. Par ailleurs, pour subvenir aux besoins d'Isfahan, les montagnes du Zagros où vivent les Bakhtiyari furent déforestées et les eaux du Karun détournées vers le cours du Zayandeh-Rud (ce chantier ouvert par Shah 'Abbas vers 1620 sera abandonné et n'aboutira que dans les années 1950-1970).
- 61 Après plusieurs interrègnes anarchiques (prise d'Isfahan par les Afghans en 1722, campagnes d'Aqa Muhammad Qajar en 1786), les Qajars mirent en place un système de délégation des pouvoirs régionaux aux « kings of tribes » (*muluk-i tavayif*) – au début du xix<sup>e</sup> siècle, les Bakhtiyari dépendaient de trois provinces : l'Arabistan (actuel Khuzistan), le Luristan et Isfahan. Ces nouvelles responsabilités n'empêchèrent nullement des membres de la tribu de se rendre coupables d'une multitude de méfaits : violences (*daraz-dasti*) aux commerçants et artisans d'Isfahan, attaques de caravanes,

vols de bétail, conflits internes, rébellions contre le pouvoir... Un chef bakhtiyari, Asad Khan Bakhtiyarvand, incarna même durant quelques décennies le modèle du rebelle (*yaghi*) à l'autorité centrale : arrêté une première fois en 1804, il sera finalement assassiné en 1821. En 1820, un régiment (*nizam*) bakhtiyari de 1000 cavaliers – l'une des meilleures troupes de l'époque en dépit d'une infidélité et d'une indiscipline chroniques – fut constitué, qui s'illustra notamment contre les Russes en 1827. La période 1830-1850 fut marquée par la lutte pour le pouvoir à laquelle se livrèrent les chefs des « moitiés » Chahar-Lang (Quatre-Jambes) et Haft-Lang (Sept-Jambes) de la tribu bakhtiyari ; le chef Chahar-Lang Mohammad Taqi Khan ayant été écarté en 1840, la lutte se déplaça entre les chefs Haft-Lang Ja'far Khan Bakhtiyarvand, fils du fameux Asad Khan, et Huseyn Quli Khan Duraki, entre lesquels, faute de pouvoir trancher, l'État répartira les responsabilités, manifestant ainsi son incapacité à contourner les structures tribales.

- 62 Les événements du chapitre II ont pour cadre la ville et la région d'Isfahan. Outre que cette ville, qui comptait alors quelque 75000 habitants, et le pays bakhtiyari étaient « linked, interwoven, inseparable » (p. 55), la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle fut marquée par un double mouvement : d'unification des Bakhtiyari sous la fêrule de Husayn Quli Khan (ca 1820-1882, nommé *nazim* des Bakhtiyari en 1862, puis *ilkhân*, chef suprême de la tribu, en 1867), et de soumission de la tribu par le prince Mas'ud Mirza Zill al-Sultan (1850-1918) qui demeura gouverneur d'Isfahan durant plus de trente ans (1874-1907). Zill al-Sultan considérait les Bakhtiyari comme des voleurs et des sauvages, plus proches des bêtes que des hommes (citation révélatrice, page 64), et les traita en conséquence.
- 63 En 1881, Nasir el-Din Shah envoya l'ingénieur Hajji Mirza 'Abd al-Ghaffar Nadjm al-Mulk enquêter dans l'Arabistan bakhtiyari sous couvert de pèlerinage à La Mecque. Ce voyage donna lieu à un rapport qui constitue un précieux témoignage sur l'état du pays bakhtiyari à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Nadjm al-Mulk n'y décrit partout que « ruins and unsettled », en partie à cause de Bakhtiyari envoyant paître leurs troupeaux bien au-delà des frontières de leur territoire, dans tout l'Arabistan (en partie soumis à Husayn Quli Khan), y détruisant cultures et canaux d'irrigation. En revanche, le voyageur constate l'état florissant de l'élevage nomade en altitude et l'existence de Bakhtiyari sédentaires, pratiquant l'agriculture et le tissage, dans le Chahar-Mahal et le Junaqan (cantons situés à l'ouest, entre le territoire bakhtiyari et Isfahan). Il remarque également que la *jadda-yi atabayg*<sup>23</sup> et ses ponts sont en ruine, et suggère au *shah* de les remettre en état.
- 64 Zill al-Sultan vit dans la mission confiée par le *shah* à Nadjm al-Mulk une marque de désaveu et une intention de réduire son pouvoir. De même, il prendra ombrage du pouvoir grandissant de l'*ilkhân* des Bakhtiyari, Husayn Quli Khan, que plusieurs sources anglaises décrivent régnant sur 30000 familles et 3 millions de moutons. Aussi, à l'été 1882, le fera-t-il assassiner à Isfahan et emprisonner deux de ses fils, Esfandiyar Khan (alors âgé de six ans) et 'Ali Quli Khan (un an). En remplacement, il fit nommer *ilkhân* et *ilbayg* deux des frères du défunt, Imam Quli Khan et Riza Quli Khan, créant ainsi au sein du lignage dominant une rivalité censée permettre un meilleur contrôle de la tribu par le pouvoir central.
- 65 Le chapitre III est consacré à une entreprise révélatrice du jeu à trois – Bakhtiyari, Britanniques et État persan – qui a profondément et durablement marqué l'histoire du Sud-Ouest iranien. Plusieurs dates jalonnent cette histoire. En 1888, sous la pression

britannique, Nasir al-Din Shah Qajar ouvrit le Karun à la navigation et au commerce internationaux, notamment à la compagnie des frères Lynch, la Tigris-Euphrates Steam Navigation Company of Baghdad and Basra. En 1898, au terme de moult tractations, les frères Lynch signèrent avec les chefs bakhtiyari un accord en vue de la construction d'une route Karun-Isfahan dite « route Bakhtiyari » ou « route Lynch ». Le chapitre donne ici des descriptions aussi longues qu'imprécises des voies de nomadisation des Bakhtiyari, ainsi que des Bakhtiyari eux-mêmes par des voyageurs de l'époque (Rawlinson en 1835, Layard en 1840-1841, de Bode en 1841, Curzon en 1889, Isabella Bird et Sawyer en été 1890). Les travaux de « construction » de ladite route dureront du 24 juin 1898 au 5 avril 1900 ; en fait, la firme Lynch se contenta pour l'essentiel de restaurer la « route des Atabak »... À l'automne 1903, de fortes pluies dégradèrent la route en plusieurs endroits qui ne seront jamais vraiment réparés et gêneront durablement la circulation des caravanes. Sitôt mise en service, la route Lynch ne cessera d'être la cible de bandes de pillards bakhtiyari (dont l'agressivité est attisée par les rivalités internes à la tribu) et des tribus voisines (surtout du Kuhgilu au Sud). Néanmoins, la route profita aux Anglais, par les gains du trafic et les bénéfices commerciaux, mais aussi, et de plusieurs manières, aux *khan* bakhtiyari, qui en sortirent renforcés dans leur richesse, dans leur pouvoir et, *in fine*, dans leur autonomie vis-à-vis des souverains Qajar. La route Lynch fut diversement perçue : en tant que route de nomadisation empruntée par les Bakhtiyari, elle représentait incontestablement pour ces derniers une amélioration ; voie commerciale finalement plutôt décevante, elle a surtout été politiquement mise en avant par les Anglais « as a project of “civilizing” pastoral nomadic tribes, bringing them closer to the market, and gradually settling them down » (p. 111). Mais, à la mort d'Isfandiyar Khan, fils aîné de Husayn Quli Khan, en 1903, les relations avec les Anglais se dégradèrent : le frère cadet du défunt, 'Ali Quli Khan Sardar As'ad, pourtant ami des Lynch, alla même jusqu'à réclamer l'annulation de l'accord de 1898.

- 66 Plus lourdes encore furent les conséquences, étudiées au chapitre IV, de la découverte du pétrole – due au géologue français Jacques de Morgan entre 1889 et 1897, dates de sa mission scientifique en Perse – et de son exploitation par la compagnie anglaise D'Arcy Oil Syndicate à partir de 1905. Le pétrole jaillit pour la première fois le 26 mai 1908 à Maydan-e Naftun, près de Masjid-i Suleyman, sur les terres d'hivernage des Bakhtiyari. Présentée elle aussi comme un moyen de sédentariser et de « civiliser » les tribus, cette exploitation pétrolière a, en tout cas, considérablement modifié la société bakhtiyari et son environnement. La première cause de cette transformation tient aux dédommagements qui furent versés aux Bakhtiyari pour l'utilisation de leurs pâturages, et à leurs chefs (3% des bénéfices) pour la protection des installations, au terme d'un accord conclu en 1905 entre D'Arcy et l'*ilkhan*, l'*ilbayg* et, entres autres chefs, 'Ali Quli Khan Sardar As'ad qui ne trouvait pas l'accord assez favorable aux Bakhtiyari – accord qui fut refusé par le *shah* car il faisait apparaître les *khan* bakhtiyari comme les maîtres du Zagros, mais qui fut quand même appliqué... La seconde cause de transformation tient à l'exploitation pétrolière elle-même, aux installations et à la main-d'œuvre qu'elle nécessita. Entre 1905 et 1911, date de l'achèvement du pipeline Maydan-i Naftun-Abadan, Masjid-i Suleyman s'urbanisa, se transformant en ville de la concession pétrolière. De nombreux Bakhtiyari furent employés, directement ou indirectement, comme ouvriers ou gardes, par le D'Arcy Oil Syndicate devenu entre-temps Anglo-Iranian Oil Company (AIOC). L'année 1911 fut marquée par un grave différend entre la tribu et ses chefs au sujet des terres tribales, sur lesquelles ceux-ci



s'étaient engagés auprès des Anglais comme s'ils en étaient les propriétaires, ce que « the ordinary Lurs » contestaient vivement et parfois activement, suscitant tout un débat sur le statut des différents types de terres : « cultivated » ou « arable », « fallow » ou « old fallow » (en jachère), « non arable » et « hills », que l'AIOC considérait comme « wasteland » (abandonnées) et qu'elle refusait d'indemniser, au grand dam des Bakhtiyari qui objectaient « that no land was free » et que même les « hills » étaient des pâturages (p. 155). Les *khan* signèrent finalement la vente des terres de Maydan-i Naftun, soit un total de 6131 acres (2431 ha) pour 22000 livres, en se contentant de moduler leur prix (de 1 à 12 livres par acre) selon leur qualité (p. 156). L'accord fut signé à l'hivernage en avril 1911, alors que les nomades concernés se trouvaient en estivage ; et ce n'est qu'à leur retour à l'hivernage, en septembre 1911, qu'ils découvrirent qu'ils avaient été spoliés de leurs pâturages traditionnels, découverte qui suscita des réactions diverses : incidents violents, départs en exil ou, au contraire, indifférence, les nomades plantant leurs tentes et faisant paître leur bétail entre les puits...

- 67 La part positive de la notoriété des Bakhtiyari tient à leur participation, aux côtés des constitutionnalistes, à la Révolution constitutionnelle de 1906-1911, participation qui n'alla cependant pas sans heurts ni sans dissensions, comme le montre le chapitre V. Après une période de guerre civile (1908-1909), marquée par des flottements et des hésitations entre Bakhtiyari constitutionnalistes (surtout animés par le désir de venger l'assassinat de Husayn Quli Khan en 1882) et Bakhtiyari loyalistes (notamment les officiers des régiments de cavalerie du shah, inquiets pour leur avenir), l'entrée de la tribu dans le mouvement sera due à l'influence de 'Ali Quli Khan Sardar As'ad (ca. 1857-1917), *khan* à la fois tribal et citadin voire occidentalisé, qui séjourna à Londres et surtout à Paris, où il se familiarisa avec les idéaux démocratiques. Débarqué de France à Mohammare dans le golfe Persique en mars 1909, il mobilisa les Bakhtiyari et provoqua la marche sur Isfahan puis, en juin, sur Téhéran, de 800 cavaliers de la tribu. Mi-juillet, constitutionnalistes bakhtiyari et azerbayjanais arrivèrent séparément à Téhéran et prirent la ville, les sauvages et les pillards d'hier devenant, dans la presse téhéranaise, d'héroïques patriotes ! Pris de peur, le *shah* demanda asile à la légation russe ; Sardar As'ad écrivit à toutes les légations étrangères pour qu'elles n'interviennent pas dans les affaires intérieures de l'Iran. Le 17 juillet, sous diverses pressions, Muhammad-'Ali Shah abdiqua en faveur de son fils Ahmad, mineur. Sardar As'ad devint président du Conseil, puis, ayant dissous son gouvernement en mai 1910, ministre de la Guerre. Ce fut à peu près le seul moment où tous les *khan* bakhtiyari se montrèrent unis, à l'exception de deux d'entre eux, officiers, qui continuaient à soutenir le *shah*. Mais, le pouvoir croissant des Bakhtiyari inquiétait, suscitant même des oppositions comme celle de la « League of the South » (*Ittehad-i Junub*) constituée en février 1910 par Sawlat al-Dawla, *ilkhân* de la tribu rivale des Qashqa'i, Sheykh Khaz'al des Arabes du Khuzistan, et Ghulam Riza Khan Sardar-e Ashraf, *vali* du Pusht-i Kuh (Luristan). Bien qu'ils fussent relativement peu nombreux (environ 2000), mal entraînés et pauvrement armés, les soldats bakhtiyari étaient devenus les « mercenaries of the Revolution » ; mais, ils ne tardèrent pas à reprendre leurs mauvaises habitudes : en mars-avril 1910, « plusieurs milliers » de membres de la tribu étaient signalés sur la route entre Esfahân et Kermân, pillant et rançonnant caravanes et voyageurs. De même, fin avril, des initiatives intempestives de deux jeunes *khan*, qui exerçaient de fait dans la tribu les rôles d'*ilkhân* et d'*ilbayg* délaissés par les *khan* seniors occupés à Téhéran, exacerbèrent les tensions



entre les branches *ilkhani* (descendants de Husayn Quli Khan) et *hajji-ilkhani* (descendants d'Imam Quli Khan) de la famille des *khan bakhtiyari*...

68 À l'intéressante mais difficile question de savoir « to what degree did the Constitutional Revolution reach the Bakhtiyari tribe ? » (p. 190), Arash Khazeni apporte une réponse nuancée : d'un côté, il signale des mots nouveaux, des attitudes inédites, une influence accrue des *bibi* (équivalent féminin de *khan*), etc. ; d'un autre côté, il rapporte des propos selon lesquels la plupart des Bakhtiyari n'ont fait en ces circonstances, comme en beaucoup d'autres, qu'« obey and follow the commands of the Sardar » (p. 191).

69 En conclusion, Arash Khazeni souligne plusieurs points. Il qualifie l'État Qajar de « confederate and decentralized state structure » (p. 193) à qui le fait de déléguer certains pouvoirs du centre à la périphérie a permis de maintenir un empire sans avoir à trop faire usage de la force ; du côté de la périphérie, cette délégation a aussi permis aux tribus de conserver une certaine autonomie vis-à-vis du centre. Lorsqu'ils s'introduisirent en Iran, les Britanniques adoptèrent d'ailleurs à l'égard des tribus la même attitude (cf. leur pratique coloniale de l'« indirect rule » que Khazeni ne mentionne pas). L'auteur dit avoir « avoided the association of the modern state with the notion of "progress" » (p. 194) et plutôt cherché à comprendre ce que leur intégration à l'État a signifié pour les tribus. Perçues et présentées par les Britanniques comme des instruments de « civilisation » des Bakhtiyari, la construction de la route Lynch et, surtout, l'exploitation pétrolière de Maydan-i Naftun ont, au contraire, dégradé l'environnement naturel et spolié les nomades. La Révolution constitutionnelle a, quant à elle, assimilé les chefs bakhtiyari à la vie politique nationale, mais en laissant sur la marge les « ordinary Lurs » et en démantelant l'appareil politique de la tribu.

L'ouvrage est complété par une quarantaine de photographies (sans numérotation, ni table), trois cartes (véritablement indigentes), des notes, un glossaire d'une cinquantaine de termes, une bibliographie de quelque 350 références réparties en « Archival sources », « Persian newsletters and gazetteers », « Chronicles, histories, and printed editions » et « Secondary literature », et par un index (incomplet) de quelque 300 items.

Ces compléments révèlent plusieurs faiblesses. Les mots du glossaire ne sont pas tous bien définis : par exemple, la définition de *il* comme « tribal confederacy » plutôt que comme « tribe » (p. 257) est tendancieuse ; celle de *ilrah* par « tribal migration route » (*id.*) est conforme à l'usage anglais, mais gagnerait à lui préférer le mot « nomadisation » (déplacement périodique de nomades) que l'usage français, plus précis, distingue de « migration » (déplacement durable) et de « transhumance » (déplacement de troupeau avec les seuls bergers). La carte des « Bakhtiyari tribal migration [*sic*] routes » (p. 9) est particulièrement insuffisante (cf. ma propre carte levée sur le terrain et disponible dans plusieurs de mes publications)<sup>24</sup>. Outre ses lacunes, le manque de soin de la bibliographie (absence de classement chronologique sous les noms d'auteur, titres inexacts : *Techniques des nomades Baxtiyari* au lieu de *Baxtyâri*, pp. 6 et 27, ouvrage par ailleurs qualifié de « marxiste » à la page 6 !) jette le doute sur l'utilisation effective des travaux cités. Partout, enfin, l'utilisation pour la transcription du « Library of Congress system without diacritical marks » (p. XI) – reprise dans le présent compte rendu par souci d'unité – rend le persan méconnaissable...

D'autres commentaires s'imposent quant au fond. Sur le plan historiographique, le déroulement des faits apparaît quelque peu imprécis ou désordonné : une chronologie récapitulative n'aurait pas été de trop. Emporté par son désir de privilégier les sources

persanes plutôt qu'anglaises, Arash Khazeni a tendance à accorder trop de crédit, en tant que sources historiques, à la *Tarikh-i Bakhtiyari* de Sardar As'ad (1911) et aux écrits d'érudits locaux, d'où, en grande partie, des inexactitudes ou des approximations sur l'origine des subdivisions tribales (p. 21), sur la localisation de leurs lieux d'estivage et d'hivernage (pp. 55-56), sur le statut de la terre (p. 105), etc. Ces défauts auraient pu être évités ou atténués si l'auteur avait porté plus d'attention aux travaux anthropologiques. Il est en effet surprenant de constater combien cet auteur, qui prétend pourtant avoir voulu privilégier la périphérie plutôt que le centre, est ignorant des processus internes à la tribu, en particulier du jeu entre solidarités lignagères, stratifications sociales et rivalités internes à la chefferie, notamment entre les branches *ilkhani* et *hajji-ilkhani* de la famille des *khan*<sup>25</sup> (l'absence, dans le glossaire, des mots *basta* et/ou *bastagan* est à cet égard sympto-matique). À la vérité, Arash Khazeni partage cette lacune avec ses prédécesseurs Gene Garthwaite et Stephanie Cronin<sup>26</sup>, et quelques autres encore comme David Sneath dernièrement<sup>27</sup>, pour des raisons qui restent à élucider. Enfin, il n'est pas certain que la vieille problématique tiers-mondiste, chère à Samir Amin, du « centre » et de la « périphérie » soit la plus appropriée pour éclairer les faits qu'étudie Khazeni.

Nonobstant ces défauts et insuffisances, le livre de Arash Khazeni représente une contribution appréciable à la connaissance des conditions et des acteurs de plusieurs épisodes majeurs d'une époque charnière de l'histoire de l'Iran. En venant s'insérer entre les travaux de Gene Garthwaite et de Stephanie Cronin, il contribue à faire de l'histoire des Bakhtiyari l'histoire tribale la mieux connue jusqu'à présent pour l'Iran contemporain.

Jean-Pierre Digard

**Peter Metcalf, *The Life of the Longhouse. An Archaeology of Ethnicity*, New York, Cambridge University Press, 2010, 345 p., bibl., index, ill., fig., tabl., cartes**

- 70 ABORDANT l'ethnicité sans préjugés essentialistes – non comme un concept opératoire mais comme l'objet même de sa recherche –, Peter Metcalf s'attache à en décrire les conditions historiques de formation et de transformation dans une région donnée de Bornéo. Les choses pourraient être différentes ailleurs, elles le sont probablement. Son entreprise est donc à la fois modeste, puisqu'elle se fixe pour but principal de retracer les aléas de la destinée d'un certain nombre de labels ethniques, et ambitieuse, car il n'est jamais facile à l'ethnologue de jouer les historiens – ou, pour reprendre le sous-titre du livre, les archéologues. La région en question, qui fait partie aujourd'hui de l'État de Sarawak, est l'arrière-pays du sultanat de Brunei et la thèse défendue est que l'histoire de l'ethnicité s'y confond avec celle d'une institution : la longue-maison. Les longues-maisons dispersées dans l'intérieur du bassin de la rivière Baram, dont la présence imposante frappa l'imagination des premiers administrateurs coloniaux vers la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, formaient ce qu'avec son sens de la formule Metcalf décrit comme de véritables métropoles sises au cœur de la jungle – bâties de plusieurs centaines de mètres de longueur abritant souvent plusieurs centaines de résidents et vibrant d'une intense sociabilité contrastant avec la solitude de la forêt environnante et la tranquillité des maisons d'essarts. Ainsi définie, cette « nation souveraine » qu'est la communauté locale centrée sur une longue-maison (ou parfois plusieurs) devient le creuset d'un processus de différenciation ethnoculturelle que l'auteur décrit par le

menu et dont il analyse les facteurs déterminants sur une période de plus de 150 ans, s'aidant d'archives coloniales et de ses propres données sur la tradition historique recueillies sur place, au milieu des années 1970.

- 71 S'inspirant d'Edmund Leach, dont on connaît le peu d'intérêt scientifique qu'il accordait aux particularismes culturels, l'auteur trace un parallèle entre la situation de ces montagnards que sont les habitants des cours supérieurs de la Baram et de ses affluents, et les systèmes politiques des hautes terres de Birmanie tels qu'immortalisés par l'anthropologue britannique. Cette situation se caractérise par une même prolifération de différences ethniques au sein d'un espace polarisé autour de deux catégories sociales – d'un côté les Malais côtiers de Brunei et de l'autre les « Orang Ulu » de l'intérieur – nettement contrastées du point de vue politique, économique et religieux. Poursuivant l'analogie avec le modèle de Leach, l'auteur observe que la distinction entre les deux catégories est transgressée dans les deux sens : ainsi le sultanat de Brunei compte parmi ses ancêtres fondateurs des héros culturels indigènes auxquels on attribue la fondation de l'État et, réciproquement, les chefs des longues-maisons de l'amont se transmettent des titres de noblesse malais.
- 72 Ce problème – l'ethnicité et sa faible valeur heuristique pour rendre compte de l'action sociale – et cette façon d'aborder le centre de Bornéo comme un grand espace social, au sens où cette notion a été définie en France par Georges Condominas, étaient déjà au cœur d'un livre de Jérôme Rousseau qui a fait date dans l'ethnologie bornéenne des vingt dernières années<sup>28</sup>. L'entreprise de Peter Metcalf y renvoie étroitement, mais en restreignant l'unité géographique à un seul bassin-versant, et surtout en considérant celle-ci principalement comme un espace d'échanges commerciaux, Metcalf se préserve du reproche parfois fait à Rousseau, et qu'il adresse ici à Leach, d'avoir défini son objet en se référant en fin de compte à une aire culturelle. Le critère retenu par Rousseau pour définir la société centrale-bornéenne, à savoir la hiérarchie héréditaire (bien que, contrairement à ce que Metcalf laisse entendre, Rousseau en recense d'autres, parmi lesquels notamment le modèle résidentiel de la longue-maison), ne lui paraît pas pertinent pour certains groupes de la Baram, notamment les Berawan chez qui il a fait son terrain – c'est un vieux différend entre les deux anthropologues –, et Metcalf contre-attaque sur celui de Rousseau en faisant part de son « intuition » que les systèmes à classes héréditaires rigides, comme on en trouve chez les Kayan et les Kenyah, pourraient avoir été plus perméables et moins stables avant la pénétration coloniale.
- 73 Les longues-maisons du centre de Bornéo sont ce que l'auteur appelle d'une formule un peu alambiquée des « sites de production d'ethnonymes ». Autrement dit, le nom d'une longue-maison – un toponyme, en règle générale – peut servir à désigner ses habitants encore longtemps après son démantèlement (déménagement) et éventuellement l'oubli de son lieu d'origine. Le phénomène est connu, mais il n'en est pas moins intéressant de suivre pas à pas le processus qui, à partir d'un nom de lieu, « la maison au confluent de la rivière X », produit un ethnonyme – « les [gens du] confluent-de-la-rivière-X » – finalement simplifié en « les X », dans un cas comme celui des (Long) Taballau de la Baram. Ce minuscule sous-groupe sehop est désormais disparu en tant que tel, mais le même raisonnement pourrait s'appliquer à une grande ethnie comme les Kayan. Les longues-maisons sont ainsi les nœuds d'un processus de différenciation de type linnéen, mais un phénomène inverse intervient lorsque, pour différentes raisons, deux longues-maisons d'affiliation ethnique différente fusionnent et créent une nouvelle

entité. Ce processus complexe et largement contingent de fabrication ethn(onym)ique se confond avec la fabrique sociale dans son ensemble : le décrire c'est le comprendre, et réciproquement. Metcalf s'y emploie avec bonheur en retraçant l'histoire mouvementée des peuples de la Baram au XIX<sup>e</sup> siècle, confrontés à l'irruption dans leur territoire de leurs puissants voisins kayan, puis des Iban et des colonisateurs anglais. Cette histoire met en relief le rôle de chefs influents comme Aban Jau, qui emmena la migration des Long Taballau depuis le plateau de l'Usun Apau en direction de la Tinjar, puis les fédéra avec des Berawan au sein d'une de ces méga-communautés, qui, en l'occurrence, ne devait pas lui survivre mais à laquelle les informateurs de Metcalf s'identifiaient encore cent ans plus tard.

- 74 Mettant à profit ses observations *in situ*, les riches données d'une tradition orale qu'il a (la chance et) le mérite d'avoir recueillie lorsqu'elle était encore très vivante, et avec près de trente-cinq ans de recul, l'auteur tente la quadrature du cercle ethnographique : donner une description à la fois synchronique et diachronique. Pour ce qui concerne le temps court, défini par le cycle de vie individuel des longues-maisons, les facteurs qui en affectent et la forme et le déroulement sont de différents ordres : rivalités internes et menaces externes, bi-localisme lié à la riziculture par essartage, et autres forces centrifuges contrecarrées par l'influence unificatrice des chefs de maisons et des rituels communautaires. Dans la longue durée, Metcalf soutient que l'organisation sociale fondée sur la longue-maison fut profondément influencée par l'intégration des communautés de l'arrière-pays de Brunei dans un réseau de commerce international précolonial. La forme des échanges et les types de marchandises échangées – produits forestiers rares contre gongs, jarres et autres biens manufacturés de luxe devenant des symboles de différenciation sociale – déterminent la position des chefs de longues-maisons au cœur du système social, avec là encore un impact sur la morphologie de ces communautés. Metcalf compare ces leaders sans pouvoir institutionnel à des « PDG » : rassemblant les produits exotiques lentement accumulés par les unités familiales, organisant les expéditions pour les acheminer le long des rivières vers les lointains postes de troc de l'aval, négociant les termes du marché avec les commerçants malais en visite, ils doivent promouvoir activement le commerce pour pouvoir en profiter eux-mêmes.
- 75 Cette mise en relief du rôle clé des chefs de longues-maisons dans l'organisation du commerce est peut-être ce qui conduit Peter Metcalf à passer sous silence celui que pourraient y avoir joué les nomades penan comme collecteurs de produits forestiers professionnels<sup>29</sup> et, de façon corollaire, à insister sur la notion de « marchandises accidentelles » (*fortuitous commodities*), c'est-à-dire des produits à haute valeur marchande dont, à l'instar des pierres de bézoar, des cornes de rhinocéros ou du camphre, la collecte se fait au gré du hasard, induisant cette forme particulière de commerce épisodique décrite par l'auteur de façon très vivante. Mais comment exclure que de tels produits, en particulier le camphre dont la demande en Chine est très ancienne, aient pu faire l'objet d'une collecte intensive et spécialisée dès avant l'ère coloniale, comme ce fut le cas plus tard pour les nids d'hirondelles, la gutta-percha ou le bois d'aloès ?
- 76 Les trois chapitres portant sur le rituel intéresseront ceux qui connaissent les travaux publiés par Metcalf au tournant des années 1980<sup>30</sup> sur les rites funéraires des Berawan. Alors que le fonctionnalisme hertzien lui avait été utile pour donner une interprétation générale de ces rites, abstraction faite de leurs particularismes locaux, c'est de ces

différences mêmes, vues sous l'angle de l'ethnicité, que repart ici son analyse pour aboutir à un modèle dynamique du rituel conciliant consensus et innovation, fonction et histoire. Comme l'ethnicité elle-même, la solidarité rituelle de la longue-maison, qui s'affirme en particulier au cours des cérémonies de secondes funérailles, apparaît moins comme une condition que comme une manifestation de son identité singulière. Les particularismes rituels représentent – comme les ethnonymes – les « archives » consignnant l'histoire des communautés locales et les héritages reçus d'anciennes communautés dont elles sont issues. Le chapitre XII (« Les impresarios des ancêtres »), dont le titre renvoie au rôle des chefs de longues-maisons comme organisateurs des rites de secondes funérailles et à la légitimité qu'ils en retirent, répond à l'intention autrefois exprimée de traiter les implications économiques et politiques des rites funéraires berawan ; il permet de mieux comprendre comment ces derniers « fabriquent » des ancêtres.

Pour représenter les différents registres sociologiques sur lesquels jouent les rituels mobilisant tantôt les individus, tantôt les appartements familiaux, tantôt l'ensemble de la longue-maison, Metcalf utilise un modèle inspiré de l'opérateur totémique de Lévi-Strauss (celui-ci orthographié sans accent, ce qui n'est pas la moindre des lacunes d'édition émaillant la lecture de ce livre). Rebaptisé « opérateur rituel », ce modèle traduit l'idée que dans la société à longue-maison le rituel opère toujours de la même façon, « rassemblant la communauté à un instant et créant l'individualité à l'instant suivant » (p. 236). L'idée est intéressante et bien illustrée à l'aide d'exemples empruntés à divers contextes rituels et à des usages comme la teknonymie qui, en désignant une personne au moyen d'une relation qui la lie à une autre, articule elle aussi l'individuel et le collectif. Mais, fallait-il pousser l'analogie jusqu'à reproduire une version modifiée du diagramme représentant l'opérateur totémique dans *La Pensée sauvage*, assortie de nouvelles légendes renvoyant aux catégories mobilisées par les rituels berawan ? La partie basse du diagramme (p. 233), en particulier, risque d'être une source de perplexité pour le lecteur qui fera l'effort de la décrypter. On aimerait poser à l'auteur deux questions : n'aurait-il pas fallu remplacer le mot individu par le mot ancêtre au sommet inférieur du diagramme ? L'individu empirique de son modèle est-il comparable à celui de Lévi-Strauss défini comme niveau d'un système de classification ?

Ce livre regorge de récits, de portraits, de bons mots, de digressions savantes, avec parfois une tendance à la spéculation. Il dresse un bilan passionnant de l'histoire d'un mode de vie dont, comme Peter Metcalf le souligne pour finir, l'effondrement final ne doit pas obscurcir la remarquable longévité. Ce bilan est aussi celui d'un ensemble de travaux qui reçoivent ici une synthèse originale.

Pascal Couderc

**Catherine Servan-Schreiber, *Histoire d'une musique métisse à l'île Maurice. Chutney indien et séga Bollywood*, Paris, Riveneuve, 2010, 404 p., bibl., discogr., index, gloss., ill., cartes**

- 77 APRÈS des décennies de disette ethnographique, l'île Maurice a récemment inspiré deux études passionnantes centrées sur la communauté d'origine indienne : l'ethnographie des pratiques linguistiques chez les Mauriciens hindous par Patrick Eisenlohr en 2006, et l'ethnographie de l'hindouisme mauricien par Suzanne Chazan et Pavitrnanand Ramhota en 2009<sup>31</sup>. Catherine Servan-Schreiber nous propose avec son livre sur la

musique populaire bhojpuri à Maurice un troisième volet tout aussi passionnant. Cet ouvrage partage en outre avec les deux autres un sujet particulièrement sensible aux mutations en contexte de diaspora : comme la langue et la religion, la musique se prête parfaitement à l'étude des processus de créolisation.

- 78 En éclairant le « débat anthropologique sur la nature du multiculturalisme à l'île Maurice », l'ambition du livre est de « reconstituer l'histoire d'une musique en diaspora » (p. 9), et d'explorer « à la fois la façon dont se transforme une musique en contexte de diaspora et celle dont peut évoluer une société à travers la découverte et l'adoption de nouvelles pratiques musicales » (p. 17).
- 79 La musique chutney est le fruit de l'évolution, dans le contexte mauricien, de la musique populaire *bhojpuri* (« terroir » du nord de l'Inde incluant l'État du Bihar et une partie de celui d'Uttar Pradesh) apportée par les travailleurs engagés venus remplacer les esclaves dans les plantations de canne à sucre. Majoritairement issus du terroir bhojpuri, les engagés et leurs descendants sont rapidement devenus la communauté majoritaire à Maurice. La musique chutney illustre à la perfection la fluidité culturelle en milieu de diaspora : elle emprunte aussi bien au séga (musique des descendants d'esclaves africains) qu'à la musique des films indiens modernes de Bollywood et même à certains instruments de la musique classique indienne introduits tardivement. Simultanément, elle est un vecteur et un support de l'identité bhojpuri mauricienne.
- 80 Le premier intérêt de l'ouvrage tient dans le *curriculum* de son auteur : Catherine Servan-Schreiber connaît bien le terroir bhojpuri en Inde pour y avoir effectué des recherches de première main. Pareille connaissance nuance utilement un certain nombre d'*a priori* et de contresens qui fondent et faussent trop souvent les débats quant à la nature de l'engagisme, ce système de recrutement contractuel qui amena un demi-million d'Indiens à Maurice, entre 1835 et 1907. Le tabou de la traversée des Eaux-noires (*kala pani*), souvent évoqué par les Mauriciens et les observateurs, ne concernait en fait que les hautes castes orthodoxes, et très marginalement les populations susceptibles de s'engager. En outre, l'« historicité des pratiques migratoires » (chapitre I) des marchands, des soldats ou de la main-d'œuvre agricole bhojpuri (y compris en dehors de l'Inde) et l'habitude du voyage fluvial et maritime contredisent la représentation habituelle d'individus traumatisés par l'éloignement de leur sol natal. Les chants bhojpuri, en Inde, sont déjà centrés sur l'exil (chapitre II). La question appropriée consiste alors à se demander ce que devient le thème traditionnel de l'exilé (*bideshiya*) une fois l'immigré bhojpuri sédentarisé à Maurice ! Il paraît difficile de comparer le départ des engagés pour Maurice au traumatisme, et à la perte radicale des cultures, associés à l'expérience des esclaves qui les précédèrent en terre mauricienne. L'auteure nous rappelle en passant que les Bhojpuri n'étaient pas étrangers à l'univers des plantations (de canne à sucre au Bihar, et de thé en Assam, par exemple). L'installation dans les camps de la plantation (à l'arrivée) n'est pas un moment clé de rupture, ce qui remet en cause l'analyse couramment acceptée de l'installation en villages (fin XIX<sup>e</sup>) comme moment de redécouverte de la culture indienne<sup>32</sup>. De même, l'auteure déconstruit utilement le stéréotype de l'Indien docile (partagé par les colons blancs, les Créoles et même les Bhojpuri mauriciens), en rappelant la prégnance, en Inde, de relations de domination inter-castes extrêmement violentes et la réputation belliqueuse des Bhojpuri qui en a fait un vivier pour les armées moghole et britannique, ou pour la fameuse révolte des Cipayes.



- 81 On est d'autant plus reconnaissant à l'auteure de ce recadrage historique qu'elle évite également l'écueil inverse qui aurait consisté à analyser la culture bhojpuri mauricienne à l'aune d'une « authenticité » indienne. La créolité, c'est-à-dire une construction hybride née d'un déracinement et de la rencontre de différentes cultures (africaines, européennes et indiennes), constitue l'arrière-plan permanent de la discussion.
- 82 Le second intérêt de l'ouvrage tient dans le fait d'aborder de front cette problématique de la créolisation qui englobe l'ensemble des considérations historiques et anthropologiques liées à l'île Maurice. Mais en centrant son regard sur la musique populaire, l'auteure peut rendre compte des formes créolisées de l'indianité mauricienne tout en évitant de se noyer dans les considérations idéologiques générales qui encombrement souvent l'étude de la créolisation.
- 83 La parole donnée aux textes et à leurs auteurs est riche d'aveux mais aussi de revendication de la créolité. Ainsi la première chanson écrite par Ti Frère, icône du séga (patrimoine musical des descendants d'esclaves), est intitulée « Tamassa », soit le terme *bhojpuri* pour « fête » (p. 121). Quant au principal arrangeur musical du chutney, un Créole, il revendique une origine tamoule à la ravanne, l'instrument représentatif du séga. D'un autre côté, un texte de chutney utilise le vocabulaire créole dans la syntaxe bhojpuri pour appeler à suivre *dharam ka siman* (p. 168), c'est-à-dire le chemin (*siman* en créole) du Dharma (l'ordre sociocosmique hindou).
- 84 Outre le langage, les thèmes, les rythmes et les fonctions de la musique bhojpuri ont évolué. Le propos qui, en Inde, reste balisé d'images conventionnelles, est davantage ancré dans la vie quotidienne. De plus, il s'agit maintenant de faire danser, y compris en couples et y compris lors des cérémonies de mariage, occasions rituelles traditionnellement associées à la musique et à l'identité bhojpuri. La rupture avec les valeurs indiennes semble parfois consommée : « quand on va en Inde, oui, on aime bien l'Inde, mais [...] eux sont raides. Nous, on sait bouger nos reins, on est Mauriciens » (p. 154). Alors, même si l'on exalte l'indianité, à travers la famille indivise ou l'ardeur au travail et à l'épargne, l'arrière-plan idéologique intègre souvent la défense de l'unité nationale que le lien à l'Inde fragiliserait : « Ma musique est une musique des îles, explique un des artistes chutney les plus connus, parce qu'elle est conçue ici [...]. Je viens des îles, je suis un Créole [...]. Je suis un Mauricien, je ne viens pas du Bihar, je ne suis pas Indien » (p. 159). C'est alors la communauté d'histoire entre descendants d'esclaves et descendants d'engagés qui est soulignée dans des chansons rappelant le sang versé à part égale, ou contribuant (par l'énumération des toponymes) à construire une géographie mauricienne partagée.
- 85 On regrette parfois que l'auteure n'ait pas poussé cette attention aux mécanismes concrets de la créolisation un peu plus loin encore, en développant l'ethnographie des performances musicales. La description du déroulement chronologique des cérémonies de mariage, par exemple, aurait permis de rendre compte de l'articulation des dimensions musicales avec les autres dimensions de la créolisation (rituelles, mondaines, gastronomiques). De même, l'auteure décrit de façon convaincante l'importance du rôle des « médiateurs culturels » (chapitre XI). Reste qu'il s'agit là le plus souvent d'une élite peu représentative qui, dans son rôle d'« entrepreneurs identitaires », tente plus ou moins consciemment d'orienter l'évolution de la culture bhojpuri mauricienne et de l'essentialiser. On se demande jusqu'à quel point la plupart des chanteurs (qui sont rarement professionnels), et *a fortiori* l'audience, partagent



cette conscience des enjeux de la créolisation.

La situation mauricienne reste complexe et paradoxale. L'auteure note tardivement (en conclusion) que l'individu créole (au sens mauricien de descendant d'esclave africain) est étrangement absent de la musique chutney. De même, lorsqu'il faut préparer le programme musical de la Fête nationale, ce n'est toujours pas une musique métisse qui est promue, mais l'« équilibre entre ségatiens et chanteurs bhojpuri » (p. 227), témoignant que la revendication de la créolité écorne à peine la fossilisation des différences communautaires. En outre, la musique bhojpuri n'est pas aisée à promouvoir, notamment du fait de son ancrage dans une culture populaire et rurale. Certaines élites lui préfèrent la musique classique indienne tandis que la jeunesse lui préfère les chansons de Bollywood. Quant aux touristes, ils entendront principalement un séga présenté comme la musique des descendants d'esclaves. Sans doute peut-on reconnaître dans cette situation l'illustration du peu de visibilité (du peu de promotion de la part des autorités et élites mauriciennes) des formes mauriciennes et créolisées de la culture à Maurice, face aux prétentions plus tapageuses à une « authenticité », indienne ou africaine.

Mathieu Claveyrolas

## Europe

**Irène Théry, *Des humains comme les autres. Bioéthique, anonymat et genre du don*, Paris, Éd. de l'École des hautes études en sciences sociales, 2010 309 p., bibl. (« Cas de figure » 14)**

- 86 DANS CE LIVRE, Irène Théry traite du thème, combien controversé, de l'anonymat du don de sperme lors d'insémination artificielle avec donneur (IAD) ; elle aborde ainsi la question de la filiation dans son mode d'établissement. Cet anonymat des donneurs de gamètes est une des clauses actuelles de la procédure de l'assistance médicale à la procréation (AMP), telle qu'elle fut établie lors du vote des lois de bioéthiques en 1994 : il ne fallait pas fragiliser la figure du père en révélant qu'il n'était pas le géniteur de son enfant. À cette époque, nos législateurs avaient prévu une révision de ces lois tous les quatre ans afin qu'elles correspondent au mieux à l'état et de la science et de la société. Toutefois, devant l'ampleur de la tâche, la première révision n'eut lieu qu'en 2004 ; et la deuxième est inscrite au programme 2011 des travaux de l'Assemblée, alors qu'un certain nombre d'enfants nés d'un don de gamètes ainsi que des parents ayant recouru à ce type de procréation demandent la levée de l'anonymat. C'est à ce débat politique et citoyen qu'Irène Théry veut participer avec tout son savoir de sociologue passionnée depuis de nombreuses années du fait familial, que ce soit le mariage, la filiation ou encore le genre. En se demandant en quoi la présence de ces donneurs de gamètes, qu'elle appelle « donneurs engendrement », mettrait à mal la filiation des parents qui font appel à eux, elle expose et conteste les raisons invoquées pour cacher l'existence des donneurs, et voit dans ce réquisit d'anonymat « un trouble de la filiation ».
- 87 Sa démonstration se développe à partir de trois grandes entrées – qui constituent trois parties de son livre –, soit « Le grand malentendu du débat français », « Genre et parenté, les impensés du débat bioéthique » et « Accès aux origines, droit et identité personnelle ».

- 88 Avec le titre « Le grand malentendu », Irène Théry situe immédiatement le débat : le terme malentendu doit être retenu dans son sens fort, car les mots employés par les premiers concernés par l'IAD, les enfants nés grâce à cette technique, n'ont pas été simplement mal entendus – il suffirait alors de les prononcer plus doucement pour qu'ils soient compris –, ils sont conceptuellement inaudibles pour les défenseurs de l'anonymat. Le modèle de filiation que revendiquent ces « enfants » (qui ne sont plus aujourd'hui des enfants, mais de jeunes adultes) en demandant de connaître l'identité de leurs géniteurs tout en affirmant que leurs pères sont bien ces hommes qui les élèvent et les ont tant désirés est inconcevable pour leurs interlocuteurs. Irène Théry va alors rechercher des raisons historiques à cette surdité et retracer les premières applications de cette technique de procréation. Elle reprend le récit<sup>33</sup> de la première insémination faite en 1884 à Philadelphie, qu'elle intitule « la scène de "l'homme caché" ». Un couple dont le foyer reste sans enfant consulte un célèbre médecin de cette ville ; l'homme souffre d'une azoospermie et tout traitement reste inefficace. Lors d'un nouvel examen de l'épouse, « la femme fut chloroformée. Puis à l'aide d'une seringue en caoutchouc rigide, du sperme frais [...] fut déposé dans l'utérus après quoi le col fut légèrement bouché avec de la gaze. Ni le mari ni l'épouse ne connaissaient la nature de ce qui avait été accompli. Cependant, ultérieurement le professeur se repentit de son action et expliqua toute l'affaire au mari. Si étrange que cela puisse paraître, l'homme fut enchanté de cette idée et conspira avec le professeur pour laisser la femme dans l'ignorance de la véritable façon suivant laquelle son imprégnation était intervenue » (récit repris par Théry, p. 34) ; épouse qui se trouve ravie d'être enceinte.
- 89 Notre auteure tire trois conclusions de ce récit. Tout d'abord, la conspiration masculine à l'origine de cette procréation serait une sorte de contrepoint au « pouvoir classiquement attribué aux femmes traîtresses d'introduire en toute malignité des enfants adultérins dans la famille et d'en attribuer perversement la paternité à l'époux trompé » (p. 35). Puis, avec cette dépersonnalisation du donneur, *l'enfant du péché*, l'enfant adultérin, peut devenir *l'enfant du miracle*. Et, enfin, la mise en place, en institution, de la dépersonnalisation du donneur – devenu simple pourvoyeur – par les lois de bioéthique nous fait passer d'un modèle de l'homme caché à un modèle de *ni vu ni connu*. Ce modèle s'est imposé dans tous les pays occidentaux car il s'inscrivait dans une longue tradition fondant la paternité sur le mariage (le père est l'époux de la mère) ; cette présomption de paternité – qui était aussi une présomption de procréation nous fait judicieusement remarquer Irène Théry – « avait autrefois une force singulière car elle participait d'un ordre social, moral et sexuel à la fois matrimonial et patriarcal » (p. 39).
- 90 Pourtant, peu à peu, un certain nombre de pays ont rejeté l'obligation de l'anonymat, témoignant d'un changement dans leur approche de l'AMP, que ce soit par rapport à la spécificité du don de gamètes comparé à d'autres dons d'éléments corporels (il implique non pas seulement deux partenaires, mais trois : le donneur, le receveur et l'enfant né du don), à la conception de la filiation (une distinction entre le statut de géniteur et celui de parent), ou à la reconnaissance de l'importance pour tout individu d'un accès à ses origines pour construire son identité. Ces pays, que l'auteure cite en s'arrêtant plus longuement sur le Royaume-Uni, ont alors privilégié une conception morale de la filiation centrée sur l'action et les relations plus qu'une conception essentialiste de la personne. Alors, pourquoi la France continue-t-elle à prôner une conception de la filiation qui efface le rôle des donneurs pour mieux renforcer celui des

parents ? Pourquoi la France continue-t-elle à penser que l'existence connue et reconnue d'un donneur menacerait celle du père, que l'enfant ne puisse avoir un père et un donneur (un géniteur) ? Finalement, pourquoi la France ne peut-elle passer d'une conception de la filiation fondée sur le « ou » (un père ou un géniteur) à une conception de la filiation fondée sur le « et » avec une complémentarité des places et non plus une opposition ?

- 91 Irène Théry nous présente alors une analyse<sup>34</sup> extrêmement séduisante, en plus d'être brillante, sur la manière dont s'est monté le modèle bioéthique français en incluant l'AMP, mode d'accès à la filiation, dans un niveau plus large de thérapie médicale. Les gamètes seraient des éléments du corps humain comme n'importe quels autres éléments et la pseudo-filiation charnelle issue de l'IAD serait le résultat « du traitement médical de la stérilité d'un couple ». Néanmoins, l'accès à cette thérapie n'est pas ouvert à toute personne en mal de procréation, mais est limité à des couples hétérosexuels reconnus afin de préserver une certaine vision de la famille conjugale et de la « naturalité » de la filiation : « La particularité de la France est d'avoir verrouillé ce modèle d'une façon extraordinairement solide, d'abord en élaborant toute une justification thérapeutique de la morale familiale qu'elle avait décidé de promouvoir en réservant l'AMP à certains couples seulement, et ensuite en englobant cette morale assez classiquement bourgeoise à l'intérieur d'une grande éthique biomédicale fondée sur des principes très différents : la défense de la "dignité de la personne" et du "respect du corps humain" par l'oblation laïque qu'est la circulation sous tutelle médicale des dons d'éléments du corps anonymes et gratuits » (p. 102). D'où le « ni vu ni connu »<sup>35</sup> du donneur de gamètes.
- 92 Toutefois, comme nos fiers défenseurs de l'anonymat des donneurs constatent que les configurations familiales d'aujourd'hui ne sont plus les mêmes que celles de la fin des années 1960, ils « sont désorientés par un changement social que ni leur système moral ni leurs outils conceptuels ne leur permettent d'appréhender » (p. 107), et vivent une sorte de « panique morale ». S'ils ne demandent plus aux parents de garder le secret sur le mode de procréation de leur enfant, ils continuent à prôner la nécessité de l'anonymat afin d'assurer la paternité du père, en construisant alors leur raisonnement sur un effacement total du donneur : ce n'est plus un couple dont l'homme accepte de donner du sperme à un couple de receveurs grâce à un intermédiaire, le médecin, mais le corps médical qui recueille des gamètes, du matériel génétique. « Aseptisé et purifié, passé par les stades de la congélation et du réchauffement comme par une mort et une résurrection symboliques, le sperme est devenu "gamètes". L'évaporation de la personne du donneur dans l'anonymat du gamète-médicament est le prix à payer pour cette moderne et laïque transsubstantiation des corps » (p. 118), écrit Irène Théry.
- 93 Matériel génétique qui pourra faire que le projet parental du père prenne corps... le père est un père comme les autres grâce à son projet ; il procrée aussi... même si c'est dans sa tête, comme s'il ne fallait pas d'élément corporel pour donner corps à un enfant. Dans cette surévaluation du projet parental, assimilé à un acte de procréation, il y a une négation du don : ce don n'est pas un vide, un rien, ni une chose ou un simple matériel, et ce même s'il est qualifié de génétique.
- 94 Et Irène Théry de conclure qu'un lien de filiation ne repose pas plus sur la seule intention du parent qu'il ne repose sur le seul lien biologique ; il ne se confond pas non plus avec la relation d'enfantement comme le déclarent certains psychologues. La filiation existe seulement par le fait même d'être instituée par un acte rituel qui, chez

nous, est de nature juridique, et qui trouve son sens dans notre système symbolique de parenté. Irène Théry aborde alors la deuxième partie de son livre « Genre et parenté, les impensés du débat bioéthique ».

- 95 La filiation relève de l'institution. Pour expliciter le poids de cette dernière, Irène Théry convoque Mauss en reprenant sa notion d'attente, « je m'attends à... », cette « forme d'escompte sur l'avenir, exprimant une capacité d'inférence normative » (p. 159). Avec cette notion d'attente, nous échappons au déterminisme sociologique et redonnons un rôle à chacun : « comme agents intentionnels agissant dans un univers de sens, nous ne sommes pas contraints par la règle comme une machine par les rails ; elle n'est pas la cause de notre action, mais une raison d'agir » (p. 162). Le mode grammatical de nos actions sera le conditionnel plutôt que l'indicatif.
- 96 Les individus vont inscrire leur propre cas singulier, leur histoire personnelle dans cette institution de la parenté. L'homme stérile va aller déclarer auprès d'un notaire ou d'un juge qu'il sera le père de l'enfant pour lequel il va solliciter une aide, pour lequel il va s'adresser aux CECOS (Centres d'étude et de conservation des œufs et du sperme) avec la femme qui procrée ; cet homme va bien engendrer, sans pour autant procréer. Cependant, nous fait encore remarquer l'auteure, l'institutionnalisation de l'IAD est différente de celle de l'adoption, car « le don qu'il [le père] a sollicité et reçu est le don d'une capacité potentielle, pas d'une capacité effective et encore moins d'un enfant : le don en AMP est un don sans abandon ni adoption » (p. 130). Le couple a un projet d'engendrement : « ce projet témoigne indissolublement de l'importance extrême attachée au fait de procréer (pour l'un), et de l'importance extrême attachée au fait de pouvoir devenir parent sans procréer (pour l'autre) » (p. 131). Irène Théry signale que nous pouvons engendrer sans procréer, mais aussi procréer sans engendrer ; toutefois, pour qu'un enfant advienne, il faut les deux actes, l'engendrement et la procréation.
- 97 L'institution de la parenté, comme toutes les autres, vit, change, se métamorphose ; les attentes vacillent, le doute s'installe ; et Irène Théry de citer Mary Douglas en reprenant sa remarque suivante : « chaque grande métamorphose de l'institution passe par une crise des formes antérieures, inadaptées ou tombées en désuétude, et cette crise réactive la tentation de définir un "vrai parent", un "vrai couple", une "vraie famille", autrement dit la tentation que connaît la société individualiste comme toutes les autres de "naturaliser ses conventions" » (citée p. 170)<sup>36</sup>. Cette tentation diffuse de trouver la certitude de la filiation dans sa naturalisation conduit à opposer deux figures du « vrai parent », définies l'une par le parent biologique et l'autre par le parent social, et à devoir cacher l'un pour faire exister l'autre. Or, pour comprendre qui est le parent, il faut revenir à la manière dont le statut de parent est élaboré par notre système de parenté ; il nous faut mettre au jour l'ordre symbolique qui régit ce système, sans jamais perdre de vue que notre conception du corps est, elle aussi, une conception sociale. Il nous faut étudier le rapport entre parenté, genre et personne, « ceux qui, aujourd'hui, refoulent le corps vers le biologique en croyant se libérer de "tout naturalisme" sont loin d'avoir conscience qu'ils reprennent un schéma masculiniste très ancien, un schéma directement informé par l'opposition entre une paternité dite sociale et une maternité dite naturelle » (p. 173).
- 98 Dans les métamorphoses de la filiation, existent des moments-clés marqués par les lois : la loi de 1972, qui permet à un homme et une femme non mariés de se déclarer père et mère de l'enfant que la femme met au monde, et d'inscrire l'enfant dans les lignées de chacun de ses parents, en est un. Il ne s'agit pas, comme il peut le sembler à une lecture

trop rapide, d'un blanc-seing donné à « la nature », mais simplement d'un nouveau mode juridique d'établissement de la filiation par la reconnaissance de paternité et maternité. Cette loi, concernant la filiation, touche, par ricochet, le mariage : alliance et filiation ne font plus un tout, l'alliance matrimoniale n'est plus le préalable obligatoire de la filiation. Irène Théry nous explique qu'il y a une sorte de « *dématrimonialisation* de la filiation » (p. 184), dont le processus touche à la relation homme/femme et à une vision de la famille conjugale comme un fait naturel : « À l'aube de la modernité, pour rompre avec la cosmologie religieuse établissant la société d'Ancien Régime sur la hiérarchie des ordres de naissance et fonder en nature la valeur suprême d'autonomie, les philosophes des Lumières et les théoriciens du droit naturel ont proposé plusieurs versions d'un mythe qui a rapidement échappé à ses premiers auteurs pour devenir une composante majeure de la culture démocratique moderne : celui du passage de l'état de nature à l'état de société par un contrat social. Dans ce mythe des origines, la famille conjugale occupe une place à la fois très singulière et décisive puisqu'elle est "la première des sociétés et la seule naturelle" (Rousseau) » (pp. 190-191). Or, les hommes et les femmes agissent en tant que pères et mères ou en tant que fils et filles non par instinct, par nature, mais d'une manière attendue de la société à laquelle ils/elles appartiennent : si c'était une mère, elle ferait..., si c'était un petit-fils, il aurait..., etc.

- 99 La filiation est si peu naturelle que, jusqu'à bien récemment, ont existé deux filiations, bien différentes dans leur statut : la légitime et la dite naturelle. L'abîme entre ces deux filiations « coupait comme en deux l'espace social, opposant, comme le jour et la nuit, la vertu et le péché, l'honneur et la honte, la dignité et la perte, la famille et le sexe » (p. 194). Se retrouvait, dans cet ordre-là, la marque d'un volontarisme masculin qui va de pair avec une subordination des femmes ; ce sont elles qui sont méprisées d'avoir eu un bâtard (sans parler du mépris pour le bâtard lui-même), et non le père. Subordination de la femme que nous retrouvons toujours dans la manière dont est oublié le *genre* du don de gamètes. Le principe d'anonymat des dons continue à être pensé en fonction des dons de sperme et de toute cette organisation de l'établissement de la filiation qui suppose que le géniteur de l'enfant soit le mari de la mère (ou, concession à notre époque, son concubin).
- 100 La filiation n'est donc pas si naturelle que cela ; et, depuis la fin des années 1960, les manières de faire famille se sont diversifiées ainsi que les trajectoires biographiques liant enfants et parents. Comment reconnaître la diversité de ces trajectoires, et de toutes les personnes qui y sont impliquées, tout en assurant l'inscription filiative et l'identité de chacune, tout en permettant à chacune de ces personnes de répondre à la question « qui est qui ».
- 101 Cette question de l'identité est au centre de la troisième partie du livre intitulée : « Accès aux origines, droit et identité personnelle ». Aujourd'hui, l'émergence du soi, l'importance accordée à l'individualité, conduit à s'interroger sur le rapport entre l'identité personnelle et la filiation ; et ces personnes, nées du recours à une IAD par leurs parents, nous aident à penser ce rapport. La connaissance des origines et du donneur qu'elles demandent n'a pas pour but de faire établir un lien de parenté<sup>37</sup>, mais concerne la reconnaissance de leur singularité en tant qu'individu, comme tout un chacun.
- 102 Leurs témoignages font appel à trois registres : « l'expression d'une difficulté vécue dans l'intimité du rapport à soi, la compréhension progressive de sa dimension sociale, et enfin l'affrontement au problème politique du déni de l'injustice subie » (p. 220). Car,

alors que leurs revendications vont être disqualifiées politiquement par une accusation de troubles psychologiques, c'est bien l'institution même qui dénie le droit à ces humains-là de savoir de qui ils sont nés, droit pourtant accordé aux autres humains. Les enfants IAD ont comme un « corps déréalisé » et l'institution couvre le déni mental de leur existence même, en les privant d'un « état des personnes » plein et entier : ils ne sont pas nés de la rencontre de leur parent et d'un matériau génétique. Quelle condition humaine leur est-elle faite, alors que les partisans de l'anonymat en appellent à la dignité de la personne !

Enfin, dans son dernier chapitre, Irène Théry aborde le thème des familles homoparentales, qui, si elles ne sont pas toutes concernées par l'AMP (elles peuvent s'établir par un recours à l'adoption ou par une co-parentalité), sont particulièrement éclairantes de la question de l'établissement de la filiation posée par ce livre : car, par définition même, elles ne peuvent se glisser dans notre modèle de filiation d'un seul père et d'une seule mère. Elles sont donc le fer de lance d'une réflexion sur notre ordre symbolique de la parenté, ou notre ordre *attendu* de la parenté pour reprendre l'analyse maussienne de « l'attente » utilisée par notre auteure. Elles nous démontrent que la parenté n'est pas « naturelle », que construire une famille avec comme parents deux femmes ou deux hommes n'est pas, comme le proclament certains psychanalystes, un déni de la différence de sexe mais une affirmation politique de la puissance sociale de la parenté : bien sûr qu'il faut un homme et une femme pour fabriquer un enfant, mais cet homme et cette femme en sont-ils pour autant et *automatiquement* les parents ? Le jour où l'existence nécessaire de cet homme et de cette femme pour faire advenir d'autres personnes comme parents de cet enfant sera reconnue, le jour où nous ne parlerons plus d'homoparentalité mais bien d'homoparenté (comme justement le craint Winter un des psychanalystes hérauts de la lutte contre les familles homoparentales, mais comme je le demande), nous aurons fait un pas de plus dans notre humanité.

Il est le lot de tout bon livre de nous donner envie d'aller encore plus loin dans la réflexion, et celui-ci n'échappe pas à la règle. Je voudrais en savoir plus sur la crispation de notre modèle d'assistance médicale à la procréation, au vu de l'évolution dans nos pays voisins. Même si l'analyse proposée par Irène Théry des deux niveaux du modèle bioéthique français est très intéressante, il faudrait analyser encore la morale sous-jacente à la mise en place de l'AMP et revenir sur les traces du poids de l'Église en France. Je regrette, alors qu'Irène Théry évoque le dilemme vécu par les fondateurs des CECOS, dont Georges David, médecin catholique qui, à la suite du concile Vatican II et de la lettre encyclique *Humanae Vitae*, espérait que le système mis en place serait accepté par l'Église, qu'elle ne s'appuie pas aussi sur le livre de Danièle Hervieu-Léger, *Catholicisme, la fin d'un monde*<sup>38</sup>, pour analyser le rôle de l'Église. Ne pourrions-nous faire l'hypothèse que dans le refus français de distinguer père et géniteur et de reconnaître l'identité de chacun, nous y retrouverions la place de la France comme fille aînée de l'Église ?

Pour nous aider aussi à comprendre comment l'évolution de l'institution peut être acceptée, accompagnée (ou refusée), j'aurais aussi souhaité qu'Irène Théry explique sa propre évolution quant à l'homoparenté. Si elle l'accepte tout à fait maintenant, ce ne fut pas toujours le cas. Quels événements, quelles rencontres, quels écrits l'ont-ils touchée et fait penser autrement ?

Enfin, je ne suis pas sûre que l'expression « donneur d'engendrement » soit à garder. Je suis complètement notre auteure dans sa dénonciation de l'effacement du donneur lorsque les médecins recueillent du « matériel génétique ». Mais, justement, il me

semble que le mot engendrement n'est pas assez concret ; les donneurs, s'ils donnent une capacité à procréer, donnent aussi du sperme, du corps. Ils donnent des éléments qui feront partie, non de la parenté, mais de l'identité de l'enfant. L'expression de « donneur d'hérédité » que Geneviève Delaisi de Parseval utilise est plus concrète<sup>39</sup>. Pourquoi avoir voulu en proposer une autre ?

Anne Cadoret

**Nathalie Heinich, *La Fabrique du patrimoine. « De la cathédrale à la petite cuillère »*, Paris, Éd. de la MSH, 2009, 286 p., bibl., index, fig. (« Ethnologie de la France » 31)**

<sup>103</sup> DANS CET OUVRAGE, Nathalie Heinich s'est fixé un objectif apparemment simple, « décrire et comprendre les modalités de la chaîne patrimoniale » (p. 29). Ce travail est un modèle en ce qu'il parvient à rendre, de manière exceptionnelle, la complexité de son sujet, en particulier grâce à une écriture rigoureuse et dynamique intégrant différentes échelles et perspectives. Remontant la généalogie de la chaîne patrimoniale, des ébauches au lendemain de la Révolution jusqu'au développement inflationniste à partir des quarante dernières années, l'auteure met en lumière le processus de « désartification » (p. 251) de la notion de patrimoine avec l'émergence du vernaculaire (p. 209), au détriment du monumental et de la beauté (pp. 19-220), processus confiant une part grandissante d'appréciation aux experts, eux-mêmes de plus en plus nombreux et de plus en plus engagés dans une posture réflexive. L'ouvrage offre aussi un modèle d'enquête exhaustive sur une mission très particulière de service public, embrassant les démarches les plus quotidiennes des spécialistes et leurs réflexions les plus fouillées. Dans un va-et-vient continu, l'auteure va du particulier au général, de la saisie de réactions d'autochtones aux propos de professionnels en action, de la gestuelle de l'expert de terrain à la rédaction d'une fiche, de la description de détails ornementaux à celle d'ensembles architecturaux, de la consultation d'archives à la prise en compte de travaux théoriques, du sensoriel au savant... Elle suit des procédures de bout en bout, des subtilités, hésitations et contradictions du travail d'inventaire sur place aux phases de mise en commun, d'évaluation et d'éventuelle inscription lors de réunions d'instances diverses, pénétrant aussi les arcanes d'administrations souvent imperméables les unes aux autres, aux objectifs pas forcément harmonisés, et d'où certains relevés risquent de ne jamais ressortir. Face à des lieux, des communes, des items prétendant par milliers ou dizaines de milliers à être mis en fiches, donc en mémoire, selon des normes et des procédures périodiquement remises en cause et prises entre des revendications locales parfois militantes et des exigences de cohérence scientifique et de réalisme économique, ces hommes de terrain et de cabinet dont la première compétence est l'« œil », œil professionnel censé relayer un regard collectif sur le bien commun, sont des arpenteurs souvent tourmentés du territoire et de son histoire.

<sup>104</sup> En termes qualitatifs et quantitatifs, la mission de patrimonialisation disséquée et analysée ici, à la fois par le menu et avec recul, paraît en effet hors d'atteinte pour ceux qui en sont investis en réponse à une attente mémorielle grandissante : tout comme l'expert peine à évaluer sans juger se confirme le caractère chimérique d'une « tentative d'épuisement » de l'univers matériel du pays qui s'apparente à une bataille contre le passage du temps. Tandis que se confirme la dimension historique des critères



présidant à l'entreprise, les données empiriques rapportées permettent à l'auteure de mettre en rapport la transformation du travail avec celle de l'outillage conceptuel, et des valeurs (tacites ou explicites) présidant aux procédures d'inventaire et d'expertise : émergent des interrogations fondamentales relatives à l'esthétique et à la symbolique des objets, à leur relation au lieu, aux rapports lieu et temps ou art et histoire, à la signification des traces, aux notions d'ancienneté et d'authenticité, ou de banalité et de rareté...

- 105 Nathalie Heinich livre ici un texte foisonnant et polysémique, qui interroge plusieurs disciplines, sociologie, histoire, anthropologie, économie, politique.  
Josiane Massard-Vincent

**Ronan Hervouet, *Datcha blues. Existences ordinaires et dictature en Biélorussie*, Paris, Belin, 2009, 207 p., bibl. (« Europes centrales »)**

- 106 LA BIÉLORUSSIE a connu et continue de connaître une histoire particulière au sein de l'ex-URSS. Région la plus militarisée du monde pendant la guerre froide, elle est aussi le théâtre d'une dictature qui a résisté à la chute de l'Union soviétique. Un tel statut est lourd de conséquences au quotidien dont la description constitue le début de l'ouvrage de Ronan Hervouet. S'appuyant sur la littérature des années 1970 sur les régimes totalitaires, l'auteur rappelle que « le quotidien sous la dictature est fait à la fois de coopération et de conflit, d'adhésion et de réticences, d'assujettissement et de formes subtiles et ténues d'insoumission » (p. 16). Les usages de la datcha se glissent ainsi dans les interstices laissés par le pouvoir malgré – et c'est là tout le paradoxe – son omniprésence. Pour comprendre l'engouement des *dacniki* (« propriétaires de datcha ») pour le jardinage à partir des années 1980, l'auteur a questionné l'ensemble des sphères d'activité composant la trame du quotidien en dehors de leur jardin. Emploi, famille, résidence, budgets familiaux sont analysés au cours des chapitres. Telles sont quelques-unes des thématiques que Ronan Hervouet considère comme saillantes.
- 107 Le premier chapitre conduit le lecteur au cœur de ce que l'auteur qualifie le « temps des villes » qui est plutôt celui de la dépossession. Le gigantisme et la dispersion en sont les principales caractéristiques. Se rendre d'un point à un autre prend un temps considérable, auquel s'ajoute celui passé dans les files d'attente, dans les mille et une contraintes administratives qui minent le quotidien. La datcha, en contrepoint, apparaît comme le temps retrouvé, tel que l'indique joliment Ronan Hervouet ; un espace où la maîtrise du temps redevient possible. La dépossession se produit aussi sur les lieux de travail : la fin du régime soviétique a fragilisé les institutions et rendu les modes d'exercice du travail plus durs. La datcha est un espace qui permet de retrouver une estime de soi grâce au travail accompli. En outre, elle maintient les hommes à distance de la tentation de l'alcool, en limitant les occasions de boire.
- 108 La période de transition post-soviétique s'accompagne également d'une paupérisation de la population. La débrouille et la datcha permettent de se nourrir. La question de la rentabilité de la datcha a fait l'objet de plusieurs discussions. Ronan Hervouet en examine les différentes thèses à la lumière des informations qu'il a lui-même recueillies. Cette question de la rentabilité sert toutefois d'écran aux autres raisons qui poussent les Biélorusses à être propriétaires d'une datcha et à entretenir le potager attendant. Nourrir ses réseaux de relations afin de pouvoir bénéficier de services qui permettent d'améliorer le quotidien est une autre raison, tout aussi fondamentale, de

posséder une datcha. Conserver un espace de production dont la rentabilité est relativement fixe pour faire face aux aléas des crises économiques en est une autre. Ainsi, une production qui, au cours d'une année, peut ne pas être rentable dans une logique capitaliste *stricto sensu*, le sera une autre année où les salaires ne seront pas payés.

- 109 Retrouvant la thématique du temps retrouvé, le chapitre V aborde le « Chez soi » ou plutôt l'impossibilité d'être chez soi en ville en raison de l'exiguïté et de la suroccupation des appartements où plusieurs générations peuvent cohabiter. La datcha permet alors aux individus et aux couples d'échapper à la contrainte sociale, de retrouver des espaces de liberté quel que soit l'âge. Le dédoublement des espaces de vie rend le quotidien plus léger pour ceux qui partent comme pour ceux qui restent. Ronan Hervouet note finement l'importance du bien-être du corps autant que de l'esprit dans ce sentiment de se retrouver chez soi. Le bien-être est un tout.
- 110 Les deux derniers chapitres posent la question de l'*ethos* familial et du style de vie, pour reprendre les termes de l'auteur. La datcha a servi de refuge aux familles, leur a permis, au-delà de la subsistance au quotidien, de trouver des lieux de reproduction des valeurs du groupe familial. Mais ces derniers sont traversés par des tensions, car ce qui est demandé aux individus est, non seulement de participer à la reproduction de l'*ethos* familial fin de semaine après fin de semaine, en leur laissant peu d'espaces de liberté pour développer d'autres loisirs, mais, en plus, il leur est demandé de travailler et d'être d'autant plus actifs que la santé de leurs parents décline. Des tensions émergent entre les différentes générations surtout si les jeunes estiment ne plus avoir besoin des produits du jardin pour subsister et revendiquent d'autres pratiques et usages de leurs loisirs et de l'espace de production, qu'ils souhaitent convertir en espace de villégiature en plantant du gazon et en développant la culture florale. De telles aspirations, souvent bridées par la peur du regard des autres *dacniki* dont les commentaires sont craints, privent les personnes âgées de la maîtrise des dons et donc du pouvoir familial qu'ils ne sont plus en mesure d'exercer. Donner à ses enfants, à ses proches ne se comptabilise pas, ainsi que le rappelle l'un des informateurs. Comptabiliser appauvrit les échanges et ne rend pas compte de la nature exacte des relations en jeu lors de la consommation et sur lesquelles l'épilogue apportera d'ailleurs un éclairage décisif.
- 111 Les conséquences de la catastrophe de Tchernobyl ne sont abordées qu'en postface que l'auteur qualifie d'épilogue. Le statut de ce chapitre déconcerte : il arrive sans avoir été annoncé en introduction, comme une arrière-pensée, alors que sa lecture est essentielle pour comprendre la force des liens noués autour de la datcha. Ronan Hervouet fait part de son malaise pour traiter d'une catastrophe, de son refus du voyeurisme. Tchernobyl n'était pas son sujet. Pour compréhensibles voire honorables que soient ces raisons, il n'empêche que Tchernobyl fait partie du quotidien des Biélorusses, au même titre que la dictature. La consommation des produits des datchas en zone contaminée par des individus parfaitement informés et conscients de soumettre ainsi leur organisme à un lent empoisonnement – dont l'issue est nécessairement fatale –, remet en cause la nature des productions des datchas, des dons, et ce qui se joue lors de leur consommation.
- Cette absence/présence de l'analyse des conséquences de Tchernobyl est le seul vrai reproche qui peut être adressé à cet ouvrage à l'écriture maîtrisée. Le rendu du terrain est particulièrement réussi, grâce à la publication de larges extraits d'entretiens toujours à propos et d'extraits d'ouvrages littéraires ou de comptes rendus de voyage

qui apportent un éclairage complémentaire particulièrement bienvenu. L'argumentaire théorique est intéressant même si l'usage de quelques références bibliographiques sur les autres systèmes de villégiatures en Europe aurait permis de mieux comprendre les changements en cours et la transformation des modalités de transmission des valeurs familiales.

Nathalie Ortar

**Michael Herzfeld, *Evicted from Eternity. The Restructuring of Modern Rome*, Chicago-London, University of Chicago Press, 2009, 373 p., bibl., index**

- 112 «Évincés de l'éternité», la sanction à résonance temporelle et spirituelle qui donne son titre à l'ouvrage résume parfaitement le double processus d'exclusion auquel sont confrontés, depuis les années 1980, les habitants les plus modestes de Monti, quartier populaire du cœur historique de Rome, situé aux pieds du Colisée et du Capitole. Sur le plan temporel, les artisans et petits commerçants, pourtant ancrés dans le quartier depuis des générations, sont désormais chassés à un rythme accéléré de la «ville éternelle» par une spéculation foncière débridée qu'orchestrent, en étroite collusion, les promoteurs immobiliers, les banques et l'Église romaine, avec en toile de fond un laxisme prononcé des divers leviers institutionnels de l'État. En résulte un embourgeoisement (*gentrification*) du cœur historique de la cité que bien d'autres grandes villes européennes ont vécu avant Rome, mais dont Michael Herzfeld analyse ici avec une remarquable perspicacité le processus, les implications sociales et les ressorts plus spécifiquement italiens. Sur le plan spirituel et par référence à la théodicée catholique du péché originel, les petites gens du quartier se sentent aussi évincés de l'éternité car leur précarisation en a fait les laissés-pour-compte d'une économie du salut orchestrée depuis des siècles par le Vatican. Selon cette économie, dont l'auteur décrit la redoutable emprise sur les mentalités, l'inéluctabilité des péchés humains peut trouver rédemption dans un système d'«indulgences» que l'église monnaye afin de réduire la rude temporalité du purgatoire et permettre au généreux dévot d'accéder plus vite au paradis, donc à l'éternité.
- 113 Bien que la grande sensibilité sociale de l'auteur le conduise à mettre en exergue la crise du logement et la tragédie des expulsions, le livre porte plus fondamentalement sur les changements profonds, relatifs notamment au système de valeurs, aux normes de sociabilité et aux formes d'organisation, que vit la société romaine d'aujourd'hui et qu'exemplifie Monti. Cette étude de cas est aussi l'occasion d'une analyse sans concession des ressorts essentiels de la vie publique italienne. Elle démontre notamment l'emprise très profonde, en pleine continuité historique, du Vatican sur les modes de pensée, les schèmes d'organisation et l'évolution en cours de la capitale du pays ; elle souligne aussi le profond hiatus qui existe, en Italie, entre civilité et action civique, entre l'art de vivre en société et l'art d'agir sur la société.
- 114 Dans ce livre point de statistiques quantifiant les expulsions et pas non plus d'informations systématiques sur le devenir des expulsés, mais plutôt une ethnographie intimiste du quartier, fourmillant de confidences d'habitants et d'anecdotes hautement significatives, l'ensemble dénotant d'une excellente maîtrise du vocabulaire romain et d'une très grande familiarité de l'auteur avec le terrain. Le moment choisi pour conduire la recherche s'avère très pertinent au regard de sa problématique.

Michael Herzfeld a vécu sur place en 1999, un an après la promulgation de lois libéralisant le marché de l'immobilier et dont l'effet fut d'amplifier le rythme des expulsions. Cette recrudescence fut d'autant plus vivement ressentie que 2000 fut l'année du jubilé de la chrétienté et, qu'à cette occasion, de multiples programmes de rénovation du cœur historique furent engagés en amont qui ont rendu particulièrement lisible l'implication du Vatican, principal bailleur local de locations, dans le processus d'éviction.

- 115 L'auteur le montre avec une grande finesse, les habitants de Monti étaient culturellement démunis pour résister aux coups de boutoir de l'économie néolibérale. En effet, l'organisation sociale au sein des quartiers romains, pétris de la culture du Sud, a toujours été segmentaire et les alliances solidaires pour la défense d'intérêts communs très fragiles et éphémères. De plus, ne pas s'immiscer dans les affaires des autres, chercher le compromis plutôt que la confrontation et s'astreindre à la loi du silence sont des maîtres mots de l'éthique locale dans un climat social dominé par la peur, où la transgression de lois souvent ubuesques est érigée en art de vivre et où la criminalité plus ou moins organisée est endémique. Dans ces conditions, l'engagement citoyen cède le pas au je-m'en-foutisme (*menefrehismo*) et à des marques appuyées de civilité qui, sous des dehors courtois, servent de vecteur feutré aux rapports de domination et à l'expression d'une violence symbolique très prégnante. Cette civilité de façade, résume l'auteur, est un moyen de « maintenir les inégalités sociales au nom de la stabilité et de la dépendance mutuelle » (p. 54). À ces divers facteurs qui sont autant d'obstacles à l'engagement citoyen s'en ajoutent d'autres, dont Michael Herzfeld examine avec minutie les implications. Sur le plan économique tout d'abord, la situation des artisans qui était déjà très précaire n'a fait qu'empirer. La pratique extensive de l'usure – fléau inéluctable du fait de l'élitisme d'un secteur bancaire qui, ici plus qu'ailleurs, ne prête qu'aux riches – n'a pas permis aux artisans locaux d'ajuster leur outil de production à une demande de plus en plus pointue. De surcroît, les prêtres paroissiaux, traditionnels commanditaires des travaux de rénovation, ont fait place aux conservateurs du Département des Arts qui s'adressent de préférence à des restaurateurs agréés. Le coup de grâce porté au petit artisanat local, note l'auteur, fut l'augmentation du coût des loyers à la fin des années 1980 qui fit voler en éclat la vieille unité économique de la *casa e bottega* (« maison et boutique »). Une alternative de portée limitée au système d'extorsion des usuriers prenait la forme d'associations de crédits rotatifs fondées sur la parenté et l'affinité élective, mais elles ont largement succombé devant la désagrégation du tissu communautaire et la détérioration des valeurs sur lesquelles reposait leur fonctionnement traditionnellement très instable. Cette érosion des valeurs a aussi porté atteinte aux *capi rione* (les chefs occultes du quartier), maîtres de l'économie souterraine et puissants suppôts du localisme qui régulaient la criminalité sur la base de normes transactionnelles et d'un code de l'honneur bien établis, dont la mise en œuvre contribuait à délimiter les frontières sociales du quartier. Leur disparition a laissé le champ libre à une criminalité plus ouverte, globale, impliquant des immigrés récents et sur les leviers de laquelle les habitants ne pouvaient plus agir.
- 116 Face à l'épidémie d'expulsions conduites souvent en toute illégalité, point de soutien possible dans un appareil d'État dont l'auteur rappelle, à grands renforts d'anecdotes, qu'il est gangrené en profondeur par une corruption ordinaire, sous-produit de la théodicée catholique du péché originel. De plus, cet appareil reproduit à son échelle le localisme et le régime d'indulgences instauré de longue date par le Vatican. Localisme,

tout d'abord, car la municipalité s'est ajustée au régime des « subsidiarités » instauré par l'Église, en vertu duquel toutes les affaires doivent être gérées sans interférences au niveau le plus petit du système administratif. Cet ajustement a pris la forme du *trasformismo*, pragmatisme politique promu, non sans ironie par la Gauche, et consistant à adapter les lois génériques aux exigences du pouvoir local. Transposition laïque du système des indulgences ensuite, car l'État a produit des « lois de nettoyage » (*sanatorie*), dont l'effet pervers est d'encourager la transgression des lois, dans la mesure où les contrevenants se voient exonérés de l'essentiel de leurs amendes en contrepartie d'un acquittement réduit des sommes dues à l'administration fiscale.

- 117 Sous l'empire de la globalisation, la redoutable mécanique du pouvoir que décrit Michael Herzfeld a eu pour effet une restructuration en profondeur du tissu social de la cité romaine, dans un sens à la fois cosmopolite et désocialisant. L'idéologie néolibérale s'est engouffrée dans les brèches d'une société locale qui pendant des siècles s'est protégée par le localisme d'une administration cléricale oppressive, dont les pratiques contrevenaient sans vergogne les préceptes. Si, comme l'explique l'auteur, « Rome illustre plus que toute autre cité le compromis fluctuant entre les idéaux élevés inscrits dans la monumentalité de son architecture et les constants ajustements nécessités par la vie sociale » (p. 11), le livre montre clairement que le Vatican a surtout agi dans le second registre, en fournissant des modèles d'action propres à gérer toutes les compromissions de l'existence, mais bien peu à même de répondre à l'idéal chrétien de fraternité universelle.

Michael Herzfeld reprend dans ce livre plusieurs thèmes qu'il a développés par le passé dans l'étude de la société crétoise : expressions culturelles du localisme, segmentarité des structures sociales dans le monde méditerranéen, devenir de l'artisanat dans un contexte de globalisation, ou encore empreinte des idéologies religieuses sur les modes d'organisation sociale. Il articule ici tous ces thèmes et d'autres, au service d'une interprétation lumineuse de la société romaine. Plus largement, cet ouvrage est une contribution majeure à la connaissance de la société italienne d'aujourd'hui et à l'anthropologie politique.

Bernard Formoso

## Océanie

**Alain Babadzan, *Le Spectacle de la culture. Globalisation et traditionalismes en Océanie*, Paris, L'Harmattan, 2009, 286 p., bibl., cartes (« Connaissance des hommes »)**

- 118 DANS CE LIVRE, Alain Babadzan présente un double bilan. Bilan tout d'abord de plus de trente ans d'analyses personnelles et de débats polémiques ayant trait aux rapports complexes qu'entretiennent l'histoire, la culture et le nationalisme dans une région – l'Océanie – où les populations locales n'ont eu d'autre issue que le syncrétisme pour résister à la violence du prosélytisme missionnaire. Hormis l'introduction et deux chapitres inédits, le livre rassemble des versions remaniées de textes que l'auteur a publiés sur ce thème depuis 1988. À ce bilan d'ordre épistémologique s'en ajoute un second à caractère plus politique. En effet, l'auteur questionne le devenir d'un traditionalisme culturaliste d'État qui, selon ses termes (p. 16), a certes « imposé un véritable effet d'hégémonie discursive » dans toute l'aire Pacifique durant des

décennies, mais qui est aujourd'hui menacé par un changement radical d'attitude des puissances tutélaires, au premier rang desquelles l'Australie. Selon Alain Babadzan, on pourrait bien assister prochainement au crépuscule de l'idéologie coutumière d'État en Mélanésie, du fait de la nouvelle *doxa* australienne qui fait du traditionalisme un facteur d'instabilité et de corruption tout autant qu'un obstacle au développement.

- 119 Quel contenu donner aux « traditions » et quelle vision du passé promouvoir pour soutenir le sentiment unitaire ? Ces deux questions au cœur de tout projet d'édification nationale prêtent à des manipulations idéologiques d'autant plus intéressantes à étudier en Océanie que, pendant des siècles, le manichéisme missionnaire s'y est évertué à faire table rase des pratiques culturelles du passé au nom de la lutte contre les « ténèbres » du paganisme. D'où un brutal renversement de perspective lorsqu'au lendemain des indépendances, la quête mystique de l'essence spirituelle de la nation devint tout aussi légitime que la recherche du salut dans la foi chrétienne et que, jadis vilipendée, la « coutume » devint bien au contraire l'expression condensée de la sagesse ancestrale et du génie particulier des peuples réunis sous le toit fédérateur des États modernes. Compte tenu du diktat de l'oubli et du reniement qui avait profondément altéré les pratiques coutumières à l'époque coloniale, il n'y avait cependant plus d'autres référents culturels que ceux issus du syncrétisme. Dès lors, les classiques débats au sein des milieux académiques entre éléments de continuité ou de rupture, ou entre ce qui est « authentique » et ce qui ne l'est pas, devinrent objets d'enjeux idéologiques très forts et s'en trouvèrent particulièrement exacerbés. L'auteur le montre bien lorsqu'il relate dans le détail quarante ans de vives polémiques entre océanistes (chap. II). Pour sa part, il défend un point de vue constructiviste qui, sans négliger les éléments disparates de continuité, raisonne plutôt en termes d'invention de la tradition. L'argument, parfaitement justifié, étant que la production des traditions nationalistes est caractéristique d'un rapport moderne à la culture, réifiant et externalisé, qui rompt avec toutes les autres formes de symbolisation antérieures (p. 82). Alain Babadzan traite également de l'occidentalisation des modes de pensée et des mystifications dont procède le culturalisme d'État, en même temps que des rapports de domination qu'il légitime.
- 120 Par l'exploration de ces axes de recherche, il s'oppose au courant dominant des postmodernistes qui, sous couvert d'une dénonciation de toute forme d'imposition occidentale – y compris celle du discours savant –, oblitèrent complètement la position et les stratégies des élites locales dans les systèmes sociaux postcoloniaux, tout en glorifiant les luttes indigènes et les conceptions nationalistes de l'authenticité. Il se démarque aussi de la thèse de Marshall Sahlins sur l'indigénisation de la modernité (chap. IV). La critique adressée au célèbre anthropologue américain vise alors surtout le réductionnisme de son approche et les simplifications teintées de naïveté qui caractérisent son interprétation. Réductionnisme tout d'abord, car Marshall Sahlins réduit la modernité et son indigénisation aux marchandises et à leur consommation par les élites à des fins de distinction sociale. Or, comme le note Alain Babadzan (p. 174), le détournement sémantique et fonctionnel de l'économie et de la culture du capitalisme, qui est loin d'être la règle, présente des difficultés bien supérieures à l'assimilation des seules marchandises. Simplifications teintées de naïveté ensuite, car Marshall Sahlins minimise le poids des déterminations sociologiques au profit de celles d'ordre cosmologique et qu'il décrit les sociétés non occidentales comme des hauts lieux d'un sabotage culturel organisé de la modernité, ce qui est loin d'être le cas dans les



intentions comme dans les faits. Plus sujette à caution est la critique qu'Alain Babadzan adresse à Anthony Smith et à John Armstrong, des auteurs qu'il qualifie curieusement de pérennialistes, alors qu'eux-mêmes se réclament de l'ethnosymbolisme. Contrairement aux affirmations de l'auteur, Smith et Armstrong n'ont jamais soutenu la thèse d'une continuité de contenu entre les symboles et les mythes élaborés par les nations et par leurs composantes ethniques, mais bien plutôt celle d'une homologie de structure et de fonction identitaire des *mythomoteurs* à ces deux niveaux.

121 Cela dit, l'analyse minutieuse du discours sur la *kastom* que propose l'auteur au premier chapitre démontre toute la fécondité de ses orientations théoriques. Cette analyse révèle que les identités nationales de l'aire Pacifique ont été forgées à partir d'une matrice idéologique commune, la *Pacific Way*, théorisée dans les années 1970 par l'ethnologue néo-zélandais Ron Crocombe. Cette idéologie qui célèbre la coutume océanienne comme antimatérialiste et anti-individualiste est en fait une critique occidentale de l'occidentalisation, explique Alain Babadzan (p. 34). Outre qu'elle reprend à son compte le manichéisme missionnaire dont elle inverse les termes, elle emprunte aussi à l'Occident la quête romantique des origines et un mode de pensée anti-consumériste très en vogue dans les années 1970. Par ces emprunts, mais aussi par l'oblitération du passé colonial qu'elle cultive et les signifiants folkloriques de synthèse qu'elle mobilise, la *Pacific Way*, soutient l'auteur (p. 26), servait admirablement les intérêts d'une élite océanienne mobile et parfaitement intégrée dans les nouvelles institutions d'un Pacifique globalisé. Elle a notamment évité à ces élites de réfléchir sur l'origine de leur position dominante et sur leur rôle dans l'accélération du processus d'occidentalisation.

122 Les *kastom* nationales élaborées à partir de ce socle idéologique servirent, elles aussi, de facteurs de légitimation politique et d'instrument de domination, ne serait-ce que par l'exploitation tendancieuse que firent les élites au pouvoir du critère flottant de l'authenticité pour stigmatiser toute forme d'ingérence de la population dans les affaires de l'État. Alain Babadzan montre aussi que la culture officielle promue en Océanie reprit à son compte les canons esthétiques de la bourgeoisie occidentale par le rôle central qu'elle conféra dès les années 1970 à la production d'objets d'art et à leur mise en spectacle à grands renforts de structures muséographiques, d'expositions temporaires et de festivals. Représentations métonymiques de cultures essentialisées, les œuvres d'art présentaient de surcroît l'avantage d'inscrire en position avantageuse les pays du Pacifique sur l'échiquier du marché mondial de l'art et sur le segment plus large de la marchandisation touristique du monde.

Les églises chrétiennes, loin d'être exclues du processus, participèrent pleinement à la construction de la mythologie fondatrice des États-nations du Pacifique par le biais de nouvelles interprétations du passé axées sur le ressourcement identitaire, la nostalgie des origines et du peuple élu, mais aussi sur la volonté de réinterpréter le passé en fonction des intérêts du présent (chap. V). Les populations autochtones se virent conférer dans ce contexte de nouveaux droits, à l'image des Maori de Nouvelle-Zélande qui obtinrent une reconnaissance relativement avantageuse dans le cadre du démantèlement du *Welfare State*. Parallèlement à la montée en puissance de l'économie néolibérale, leurs organisations traditionnelles ou leurs avatars urbains se transformèrent en entreprises qui mêlèrent étroitement intérêts capitalistes et tribaux en matière de droits fonciers et de captage des ressources naturelles (chap. VI). Là encore, note l'auteur (pp. 246-248), le culturalisme des leaders combiné à leur discours managérial « est à la fois un moyen de faire accepter les inégalités sociales sur le plan



interne et un instrument de négociation permanente avec l'État ».

En conclusion, ce livre est utile en ce qu'il révèle les tenants et aboutissants sociopolitiques et idéologiques des processus de construction nationale en Océanie, et qu'il montre en quoi ces processus ont, de longue date, été informés en sous-main par les logiques d'action et les intérêts occidentaux.

Bernard Formoso

## NOTES

1. Pierre Bonte & Michel Izard, eds, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France, 1991.
2. Marcel Mauss, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Paris, Presses universitaires de France, 2007 [1925] (« Quadrige »).
3. Marc Augé, *La Traversée du Luxembourg*, Paris, 20 juillet 1984. *Ethno-roman d'une journée française considérée sous l'angle des mœurs, de la théorie et du bonheur*, Paris, Hachette, 1985 (« Histoire des gens »).
4. Thèmes qui président à un autre opus récent de l'auteur : cf. Marc Augé, *Pour une anthropologie de la mobilité*, Paris, Payot & Rivages, 2009 (« Manuels Payot »).
5. *Ibid.* : 68.
6. La spécificité régionale des écoles philosophiques était, durant tout le XVIII<sup>e</sup> siècle, intimement liée au statut et au style de vie des cités qui ont abrité leur développement (cf. Engelhardt Weigl, *Schauplätze der Deutschen Aufklärung. Eine Stadtrundgang*, Hamburg, Reinbeck, 1997).
7. Cf. Frederick Beiser, *German Idealism. The Struggle Against Subjectivism, 1781-1801*, Cambridge, Harvard University Press, 2002.
8. Sur ce point, on consultera l'ouvrage de Gabriele Dürbeck sur le rôle majeur de l'*Einbildungskraft* dans les théories qui ont concouru, dans la première *Aufklärung*, à la réhabilitation de la sensibilité dans l'approche du *mind body problem* (Gabriele Dürbeck, *Einbildungskraft und Aufklärung*, Tübingen, Niemeyer, 1998).
9. David Le Breton, *Anthropologie de la douleur*, Paris, Métailié, 1995 [rééd. : 2004].
10. Cf. Ronald Melzack & Patrick D. Wall, *Le Défi de la douleur*, Paris, Vigot, 1989.
11. Cf. Arnold Van Gennep, *Les Rites de passage. Étude systématique des rites*, Paris, Picard, 1981.
12. Plusieurs publications ont jalonné cette réflexion parmi lesquelles : Jean-Pierre Warnier & Céline Rosselin, eds, *Authentifier la marchandise. Anthropologie critique de la quête d'authenticité*, Paris, L'Harmattan, 1996 ; Marie-Pierre Julien & Jean-Pierre Warnier, eds, *Approches de la culture matérielle. Corps à corps avec l'objet*, Paris, L'Harmattan, 1999 ; Jean-Pierre Warnier, *Construire la culture matérielle. L'homme qui pensait avec ses doigts*, Paris, Presses universitaires de France, 1999 ; Marie-Pierre Julien

& Céline Rosselin, *La Culture matérielle*, Paris, La Découverte, 2005 (« Repères : sociologie » 431).

13. Cf. *Balinese Character. A Photographic Analysis*, New York, New York Academy of Sciences, 1942.

14. La plupart des communications à ce colloque « Genre et militantisme », tenu à Lausanne en novembre 2004, sous l'égide du CRAPUL (Centre de recherches sur l'action politique de l'Université de Lausanne) et du CEG LIEGE (Centre en études genre de l'Université de Lausanne), ont déjà été publiées dans des revues : *Nouvelles Questions Féministes*, 2005, 24 (3) : *Les logiques patriarcales du militantisme* ; et *Politix*, 2007, 78 (2) : *Militantisme et hiérarchies de genre*.

15. Tania Murray Li, « Articulating Indigenous Identity in Indonesia : Resource Politics and the Tribal Slot », *Comparative Studies in Society and History*, 2000, 42 (1) : 149-179.

16. Gerd Bauman, « Grammars of Identity/Alterity : A Structural Approach », in Gerd Bauman & Andre Gingrich, eds, *Grammars of Identity/Alterity*, New York, Berghahn Books, 2004 : 18-50.

17. Birgit Meyer, « Religious Sensations : Why Media, Aesthetics, and Power Matter in the Study of Contemporary Religion », in Hent de Vries, ed., *Religion : Beyond a Concept*, New York, Fordham University Press, 2008 : 704-723.

18. Cf. Manuel Castells, *The Power of Identity*, Malden, Blackwell, 2004 (« Information Age, Economy, Society and Culture » 2).

19. *De la ville coloniale à la cour africaine. Espaces, pouvoirs et sociétés à Ouagadougou et à Bobo-Dioulasso (Haute-Volta), fin XIX<sup>e</sup> siècle-1960*, Paris, L'Harmattan, 2001.

20. Françoise Grenand, ed., *Encyclopédies palikur, wayana et wayapi. Langue, milieu et histoire*. Paris, Éd. du CTHS/Orléans, Presses universitaires d'Orléans, 2009.

21. Gene R. Garthwaite, *Khans and Shahs. A Documentary Analysis of the Bakhtiari in Iran*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

22. Stephanie Cronin, *Tribal Politics in Iran. Rural Conflict and the New State, 1921-1941*, New York, Routledge, 2007 (« Royal Asiatic Society Books »).

23. « Route des Atabak », aussi connue dans la tribu sous le nom d'*ilrah-i Dizpart* (itinéraire tribal de nomadisation passant par Dizpart) ; il s'agissait en réalité d'une voie pavée construite par les Achéménides pour relier la capitale Suse au plateau intérieur iranien, que les Atabak, souverains locaux du XIV<sup>e</sup> siècle, restaurèrent.

24. « Jeux de structures : segmentarité et pouvoir chez les nomades Baxtyâri d'Iran », *L'Homme*, 1987, 102 : 12-53, et « Baktîârî Tribe : i. Ethnography », *Encyclopædia Iranica*, 1989, 3 : 553-559, qui, bien qu'en anglais, n'est pas cité.

25. Cf. Jean-Pierre Digard, « Jeux de structures... », *op. cit.*

26. Cf. ci-dessus la note 1 et, sur le second de ces deux livres, mon compte rendu dans *Studia Iranica*, 2009, 38 (2) : 307-312.

27. David Sneath, *The Headless State. Aristocratic Orders, Kinship Society, and Misrepresentations of Nomadic Inner Asia*, New York, Columbia University Press, 2007 ; voir mon compte rendu dans *L'Homme*, 2011, 197 : 221-223.

28. *Central Borneo. Ethnic Identity and Social Life in a Stratified Society*, Oxford, Clarendon Press, 1990. En voir la recension par Bernard Sellato in *L'Homme*, 199, 120 : 120-124.

29. Voir sur ce point l'ouvrage de Jérôme Rousseau déjà cité et Bernard Sellato, *Nomads of the Borneo Rainforest. The Economics, Politics and Ideology of Settling Down*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1994.
30. Voir notamment Peter Metcalf, *A Borneo Journey into Death. Berawan Eschatology from its Rituals*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1982.
31. Cf. Patrick Eisenlohr, *Little India. Diaspora, Time, and Ethnolinguistic Belonging in Hindu Mauritius*, Berkeley, University of California Press, 2006 et Suzanne Chazan-Gillig & Pavitrnanand Ramhota, *L'Hindouisme mauricien dans la mondialisation. Cultes populaires indiens et religion savante*, Marseille, IRD/Paris, Karthala/Moka, Mahatma Gandhi Institute, 2009.
32. Jean Benoist, « De l'Inde à Maurice et de Maurice à l'Inde, ou la réincarnation d'une société », *Carbet*, 1989, 9 : *L'Inde en Nous. Des Caraïbes aux Mascareignes* : 185-201.
33. Donné par Bertrand Pulman, in *Mille et une façons de faire les enfants. La révolution des méthodes de procréation*, Paris, Calman-Lévy, 2009 : 42.
34. Que nous pouvons d'ailleurs retrouver en grande partie dans son article « Les ambiguïtés du modèle bioéthique français », *Esprit*, nov. 2010 : 32-54.
35. Il est dommage qu'Irène Théry, en utilisant cette expression, n'ait pas fait référence au livre passionnant d'une des premières anthropologues à avoir travaillé sur la France et sur la bourgeoisie : Beatrix Le Wita, *Ni vue ni connue. Approche ethnographique de la culture bourgeoise*, Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme, 1988 (« Ethnologie de la France »).
36. In Mary Douglas, *Comment pensent les institutions*, suivi de *La Connaissance de soi et Il n'y a pas de don gratuit*, Paris, La Découverte-MAUSS, 1999 (« Recherches. Bibliothèque du MAUSS ») : 68.
37. Irène Théry note une confusion autour de la notion d'origine dans notre droit républicain. L'origine personnelle n'est pas la filiation : d'où la monstruosité de demander des tests ADN pour le regroupement familial des émigrés !
38. Paris, Bayard, 2003.
39. En rappelant qu'elle emprunte cette expression au juriste Jean Carbonnier.